
بررسی فقهی
وکالت
زن
در دعاوی
و
مجالس
محمدصادق فیاض
دفتر تدوین متون پژوهشی

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و مجلس

نویسنده:

محمدصادق فیاض

ناشر چاپی:

جامعة المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و مجلس

مشخصات کتاب

سرشناسه:فیاض، محمدصادق

عنوان و نام پدیدآور:بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و مجلس [کتاب]/ محمدصادق فیاض.

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری:۳۲۰ص.؛ ۱۵×۵/۲۱ س م.

فروست:دفتر تدوین متون پژوهشی؛ ۹۵۸.

شابک:۱۵۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۲۵۱-۰

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:کتاب حاضر با عنوان "وکالت زن" توسط موسسه بوستان کتاب در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است.

یادداشت:کتابنامه: ص. [۳۰۳] - ۳۲۰.

عنوان دیگر:وکالت زن.

موضوع:وکالت (فقه)

موضوع:زنان (فقه)

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP۱۹۲/۴/ف۹و۸ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی:۳۶۵۸۹۹۷

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و مجلس

محمدصادق فیاض

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش ها و چالش های نوینی در حوزه علوم انسانی فرا روی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای بندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می نماید. ازاین رو مطالعات و پژوهش های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی (رحمه الله) و مقام معظم رهبری (دام ظله العالی) می باشد.

«جامعه المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمّدی (صلی الله علیه و آله) «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)» را تأسیس کرده است.

ص:۵

اثر حاضر با عنوان بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و مجلس حاصل پژوهش فاضل گرامی جناب آقای محمد صادق فیاض، کوششی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالی.

در پایان لازم می دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته اند، سپاس گزارده، ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه های سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)

ص:۶

فهرست

ص:۹

عربی ۳۰۸

ص:۱۰

مقدمه

تحقیق در مسائل ویژه زنان از گذشته های دور در فقه اسلامی مورد توجه بوده و تألیفات مستقلی را به خود اختصاص داده است. اکنون متأسفانه این روند با توجه به تحولات ژرف جهان معاصر که شاکله زندگی انسان را با تغییرات عمیق دچار کرده، کم تر جدی گرفته می شود. تأثیر تحولات بیشتر ازآن رو در مسأله زنان حائز اهمیت است که مهم ترین حادثه ربع نخست قرن معاصر را از دید برخی نظریه پردازان همین «تحول دنیای زن» شکل می دهد.(۱) برخی دیگر نیز از این تحول یا تغییر زندگی زنان، به عنوان دومین مشکل که جهان پس از جنگ جهانی اول خود را به سان یک بحران با آن مواجه دید، یاد می کنند.(۲) درهرصورت، زن امروز حتی در جوامع اسلامی خود را با یک هویت متفاوت از گذشته روبه رو می بیند؛ زنی که اکثر، بلکه همه عرصه های

۱- (۱) لذات فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، ص ۱۴۸.

۲- (۲) محمد جمیل بیهم، فتاه الشرق فی حضاره الغرب، ص ۱۱: نقل از: بیان نویهض الحوت، حقوق الانسان فی النصوص التاریخیه الحدیثه، حقوق الانسان فی الفکر العربی، ص ۷۳۷.

ممنوعه زن گذشته به رویش گشوده شده است، هم آموزش دیده و با هیچ رشته درسی بیگانه تلقی نمی شود، هم در سیاست مشارکت وسیعش تشویق می شود و هم در عرصه اقتصاد حضور زن به یکی از شاخص های توسعه تبدیل شده است. بااین حال در فقه پژوهی معاصر، به ویژه در حوزه فقه شیعه توجه درخور بدان دیده نمی شود و طرح و حل مسائل زن همچنان پابست قالب های مانده است.

اذعان به این واقعیت ایجاب می کند مطالعات تازه فقهی به گفته شهید صدر (۱۳۵۶ ش) همگام با جهانی که گسترده تر و متفاوت تر از دوران قواعد علامه (۷۲۶ ه) است،(۱) به سمت یک تحول افقی سازمان دهی شود،(۲) تا از این رهگذر موضوعات مستحدثه، از جمله مباحث جدید زن، پوشش مناسب را یافته و ابعاد احیاناً مسئله برانگیز آن مورد کاوش متمرکز و نظام مند قرار گیرد؛ پروسه ای که به یقین می تواند با کشف افق های جدید بحث، تهافت آرای موجود در این زمینه را به شکل چشم گیری تقلیل دهد و راه را بر ادعاهایی که میان قرآن و موقف فقها در مسأله حقوق زن نسبت تضاد یا تناقض می دهد(۳) ببندد تا در این میان، زن مسلمان از موقعیت مشوشی که حاصل چنین داوری های مغلطه اندازی است، نجات یابد.

۱- (۱) شهید سید محمد باقر صدر، المجموعه الکامله لمؤلفات الشهید الصدر، ج ۱۳، ص ۵۳-۵۴.

۲- (۲) شهید سید محمد باقر صدر، السنن التاریخیه فی القرآن، ص ۳۸. (تحول افقی؛ پرداختن به موضوعات جدید)

۳- (۳) هیثم مناع، الامعان فی حقوق الانسان، محمدمهدی شمس الدین، اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۵، ایشان با عنوان کردن عدم تساوی تمام بدیهیات فقه با بدیهیات شریعت، رویکرد فقها را در زمینه حقوق زن زیر سؤال می برد.

توجه به تحولات، به خصوص از این زاویه حایز اهمیت است که فقه شیعه اگرچه در گذشته بنا به الزامات عصر پابست مسائل فردی بود،(۱) امروزه به یمن مجاهدت فقهای راستین شیعه در بیش از یک قرن - که سهم حضرت امام خمینی (۱۳۶۸/۱۲۸۱ ش) در رهبری و پیروزی آن بی اندازه شگرف بود - با عبور از محرومیت چند صد ساله از صحنه سیاست، در حال تجربه بنیانگذاری و اداره دولتی است که همه فلسفه سیاسی آن را «فقه» تشکیل می دهد. از سوی دیگر، جایگاهی که اینک زنان به پاس مجاهدت های خویش در مراکز مهم تصمیم گیری سیاسی دارند، همه و همه از مسائل زنان برای فقه که در هویت تنها مرجع تعیین کننده نحوه تعاملات انسانی در جامعه قدر می بیند، یک مسأله (Problem) ساخته است که عدم تعمیق و بی توجهی بدان افزون بر زیان های معرفتی موجب مشکلاتی خواهد شد که کم ترین آن آشفتگی های اجتماعی یا به قول هشام شرابی، هویت پاره پاره خواهد بود.

در این راستا، این نوشتار گام کوچکی است که می کوشد وکالت زن را در «دعاوی» و «مجلس» (Parliament) در چشم انداز فقه شیعه بررسی کند و به عبارت دیگر، مسأله زن را از یک زاویه گزینش شده که در فقه تحت عنوان «وکالت» شناسایی شده، تحلیل می نماید. این عنوان - چنان که بعداً توضیح خواهیم داد - غالباً به «استنابه در تصرف» تعریف شده و مقصود از آن این است که وقتی شخصی امر خاص یا امور خود را به دیگری واگذار می کند تا او به نمایندگی از وی اقدام کند به گونه ای که آثار حقوقی عمل به واگذار کننده برگردد، در این فرایند، از عمل

۱- (۱) محمد باقر الصدر، الاتجاهات المستقبله محرکه الاجتهاد، اعداد: محمد الحسینی، الاجتهاد و الحیاه، ص ۱۵۲.

حقوقی ای که محقق می شود، به وکالت تعبیر می شود. که یکی از موارد آن وکالت در دعاوی است که کسی امور دادگاهی اش را به دیگری واگذار می کند تا او به نمایندگی از وی در محدوده تعیین شده اقدام به مرافعه نماید.

مورد دیگر آن، وکالت و نمایندگی مجلس شورا است که در نظام های برخوردار از سیستم تفکیک قوا رکن سوم حکومت، یعنی تقنین و برنامه ریزی را تمثیل می کند.

به این ترتیب، بررسی مسأله وکالت زن، با همه مصادیق آن، مقصود این تحقیق نیست، بلکه در همین دو محدوده مشخص، آن هم در نقش وکیل بررسی می شود.

پرواضح است که نه وکالت مسأله منحصربه فرد زنان است و نه وکالت در این دو زمینه یاد شده تنها اقسام ممکن برای وکالت؛ چون از هر دو لحاظ، موضوع دارای ابعاد و جهات متعدد است؛ مانند زن و حکومت، زن و قضاوت، زن و ورزش، زن و خانواده، زن و اشتغال، و زن و هنر یا وکالت در تجارت، وکالت در قضاوت و... خوشبختانه هریک از این موضوعات به طورکلی یا مستقل به عنایت و اهتمام ارباب نظر مورد بحث و پژوهش های مختلف قرار گرفته است، اما در این میان، وکالت زن از مسائلی است که هنوز طبق جستجوهای انجام شده کار تحقیقی مستقل و جامعی درباره آن از سوی مراکز پژوهشی اعمّ از حوزوی و دانشگاهی صورت نگرفته است. این عدم توجه تا آنجاست که حتی احتمال یافتن مقاله ای منسجم درباره آن را مشکل و چه بسا غیرممکن می سازد.

البته گفتگو در قالب سنت مباحث دینی درباره مشارکت سیاسی زنان

ص:۱۴

در انتخابات مجلس و حضور آنان در این عرصه و در کل نگاه به حوزه حقوق زن با رهیافت های جدید، واقعیتی است که بیش از یک قرن در آثار اندیشمندان دینی به طور جدی جریان داشته است، اما مشارکت سیاسی زن از نقطه نظر وکالت در فقه شیعه، جز به اشاره گذرا و در خلال مباحث دیگر(۱) در سکوت مطلق مانده است؛ هرچند کارهای انجام شده پیرامون حضور زن در مجلس در همان اندازه های کوچک و از همان زوایای دیگر، وضعیت بحث وکالت زن در مجلس را از نظر منابع تحقیقی در مقایسه با موضوع وکالت زن در دعاوی بهتر کرده است. چه اینکه حاصل جستجو برای یافتن مطلبی که مستقیماً - با رویکردهای شیعی - با موضوع وکالت دعاوی سروکار داشته باشد، یأسی شگفت انگیز خواهد بود؛ زیرا با آن همه حساسیت که درباره خروج زن از منزل در فقه وجود داشته - تا آنجا که نگارنده وسائل الشیعه یک باب را به استحباب «حبس زنان» اختصاص داده است - (۲) امروزه از کنار عضویت زن در سازمان هایی که با عناوینی همچون «کانون وکلا» تأسیس می شود، به سادگی عبور شده است. گویی فقه پژوهان عرصه های جدید با چنین مسأله ای اساساً برخورد نکرده اند.

با توجه به آنچه گذشت و نیز درنظرداشتن این واقعیت که زنان نه تنها در جوامع شیعی، بلکه در اکثر جوامع اسلامی عملاً در این دو حوزه

۱- (۱) ر. ک: مرتضی مطهری، «زن و سیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۶، ص ۷-۸؛ سید حسین حسینی تهرانی، رساله بدیعه، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۲- (۲) الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۴، ب ۲۴: «باب استحباب حبس المرأه فی بیتها او بیت زوجها فلا تخرج لغیر حاجه و لایدخل علیها احد من الرجال»؛ السید محمدکاظم الیزدی، العروه الوثقی، ج ۲، کتاب النکاح، مسئله ۱۵، ص ۶۳۳.

به فعالیت اشتغال دارند - خصوصاً مجلس که از نخستین خاکریزهای سیاست است که پس از کشمکش های فراوان از سوی زنان فتح شده است - ضرورت این پژوهش روشن می نماید تا برای جبران خلأ در این باره پاسخ پرسش های موجود را با رویکرد فقهی در چارچوبی مستقل ارائه کند و از این طریق در حدّ امکان بر موقف دانش فقه شیعه - که در قلمرو سیطره ای این مذهب، نخستین منبع حقوق است - (۱) روشنی اندازد.

مطالب این نوشتار در چندین فصل ارائه می شود:

فصل اول؛ این فصل مفاهیم و تعاریفی را که تا حدودی نقش چارچوب نظری دارد، به ضمیمه مقدمه ای که حاوی اطلاعات کلی درباره این اثر است، به بحث می گذارد. بحث مفهومی این بخش عمدتاً بر محور وکالت به شکل عام، شرایط وکیل و قلمرو وکالت تمرکز خواهد داشت.

فصل دوم؛ این فصل پس از نگاهی کلی به بحث وکالت دعاوی، وکالت زن در دعاوی را از منظر فقه شیعه به بحث می گذارد. مجموع تلاش های استدلالی این قسمت با امعان نظر به شرایط وکیل، فلسفه کلی وکالت و وکالت دعوی، با تبیین مواضع مناقشه برانگیز وکالت زن که معطوف به اهلیت وی در وکالت خواهد بود، ادامه یافته و در فرجام با بیان قرینه های تاریخی پایان می پذیرد.

فصل سوم؛ به بررسی مبانی و دیدگاه های مخالف وکالت زن در دعاوی اختصاص دارد. در این بخش کوشش می شود با نقد و تحلیل

ص:۱۶

۱- (۱) ر. ک: ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۶۲؛ سید حسن امین، «حاکمیت و حکومت در فقه شیعه و سنی»، کیان، سال پنجم، شماره ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴، ص ۲۴.

عمـده ترین مبـانی ای که فعـالیت زن در عرصه وکـالت دعوی را به چـالش می کشـد، پـایه هـای فرضـیه جواز وکالت زن در دعاوی تحکیم شود.

فصـل چهـارم؛ از این مطـالب شـکل می یابـد: مروری بر مهم ترین ویژگی های وکالت مجلس و تفاوت آن با وکالت دعاوی، ادله فقهی مشارکت سیاسی زن و ادله خاص مشارکت سیاسی زن در نمایندگی مجلس. در ضمن این مباحث این نکته توضیح داده خواهـد شـد که بحث وکالت زن در مجلس چرا از یک مرحله دورتر آغاز شـده وخود بحث وکالت تا حـدودی در سایه قرار گرفته است.

فصل پنجم؛ نقـدها و دیدگاه های انتقادی وکالت زن در مجلس را به بحث و بررسـی می گذارد. در این فصل نیز مانند فصـل گذشته درباره ادله و دیدگاه هایی که عموماً در نفی مشارکت سیاسی زن عنوان شده، بحث شده است و نیز برای اینکه چرا به این نقدهای کلی توجه شده، توضیح داده شده است. در گام پایانی به برخی مکانیسم های عبور از چالش های متداول وکالت زن در مجلس توجه گردیده است.

در پایان به جمع بندی مباحث این نوشتار و یادآوری برخی کمبودها و پیشنهادهای مرتبط با این تحقیق پرداخته ایم.

در اینجا لازم می دانم از حجج اسـلام اسـتاد سـیدمحمد شـفیعی مازندرانی و اسـتاد حسـین مهدی زاده کمال تشکر و امتنان را داشـته بـاشم. اگر توفیقی برای این اثر علمی در میـان باشـد، به یقین مرهون راهنمـایی دلسوزانه و مشورت های عالمانه این دو بزرگوار است.

از خداونـد متعـال توفیق ایشان و دیگر یاری رسانان تـدوین این کتاب را در مسـیر تحقیق و توسـعه فرهنگ و معارف اهل بیت (علیهم السلام) خواهانم.

ص:۱۷

۱- مفاهیم و تعاریف

اشاره

در این قسمت برآنیم که برخی مفاهیم کلیدی و نیز تعاریفی را که این اثر به آن پایبند خواهد بود، به اختصار ذکر کنیم، تا مقصود خود را از به کارگیری برخی اصطلاحات و نکات روشن کرده، از بروز ابهام جلوگیری نماییم.

معنا و مفهوم فقه

۱- فقه در لغت

هرچند فقه در لغت به آگاهی، دانستن و فهمیدن معنا شده است،(۱) چنان که برخی پژوهشگران گفته اند، صرفاً به معنای آگاهی یا معادل این واژه نخواهد بود، بلکه حاوی محتوایی ویژه است که شاخص مهم آن «دقت و تعمق» است.(۲) ازاین رو، شاهدی برای استعمال آن در معنای

۱- (۱) احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، ج ۴، ص ۴۴۲؛ ابن محمد منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ اسماعیل الجوهری، الصحاح، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، ج ۴، ص ۲۲۴۳؛ فخر الدین الطریحی، مجمع البحرین، اعداد: محمود عادل، ج ۳-۴، ص ۴۲۱.

۲- (۲) حسن المصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۲۳.

آگاهی و فهمیدنِ صرف از ادبیات و محاورات عرب در دست نیست. بگذریم از اینکه در برخی منابع لغت اساساً فقه به «علم دین» معنا شده(۱) که در این صورت، معنا کردن آن به «فهمیدن» نوعی ساده سازی در معنای فقه تلقی خواهد شد.

۲- فقه در اصطلاح فقها

الف) به معنای اسلام شناسی

فقه به معنای «آگاهی دقیق و جامع به همه آموزه های دینی» اصطلاحی است که در صدر اسلام متداول بوده، تا جایی که در عصر تابعین تنی چند از دانایانِ متبحر در علم دین، به عنوان «فقها» شهرت داشتند.

هفت نفر از تابعین به نام «فقهای سبعه» خوانده می شدند. سال ۹۴ ه که سال شهادت امام علی بن الحسین (علیهم السلام) است و در آن سعید بن مسیب و عروه بن زبیر از فقهای سبعه و سعید بن جبیر و برخی دیگر از فقهای مدینه درگذشتند، به نام «سنه الفقهاء» نامیده شده است.(۲)

این حکایت به روشنی نشان دهنده تحول معنای فقه به یک مفهوم جدید است که بی شک روند آن قبل از این عصر آغاز شده بود. هر چند گزارشی روشن از «اطلاق فقها بر فضلای صحابه»(۳) در دست نیست، کاربرد آن در این معنا، قسماً در روایات و برخی متون تاریخی مسلم می نماید، برای نمونه از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده است:

۱- (۱) الخلیل الفراهیدی، العین، ص ۷۵۱؛ راغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، ص ۶۴۲.
۲- (۲) شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۶۴.
۳- (۳) همان.

«الفقهاء امناء الرسول ما لم يدخلوا فی الدنیا»؛(۱)

فقیهان امین پیامبرانند، مادامی که به دنیا رو نیاورده باشند.

همچنین ابن هشام (و ۲۱۸ ه) نقل کرده است:

بعد از آنکه واقعه احد افتاد، جماعتی از عرب از قبیله عضَل و قاره برِ پیغمبر - (علیه السلام) - آمدند و گفتند: یا رسول الله! در قبیله ما اسلام ظاهر شد... چند تن بفرمایی تا در میان ما آیند و ایشان را احکام و فقه و قرآن درآموزد.(۲)

واضح است که به تناسب اهمیت توصیف فقها در روایت نبوی و نیز تفکیکی که میان آموزش قرآن و احکام و فقه در گزارش ابن هشام آمده، فقه جز در معنایی که بعدها مصطلح می شود، قابل فهم نیست. اذعان به این واقعیت، پس از آن آسان خواهد بود که بدانیم واژه های هم ریشه فقه در قرآن غالباً در معنایی متفاوت با فهمیدن صرف(۳) و یا به معنای بصیرت در دین است.(۴) در واقع، فقه در این اصطلاح به مفهوم اسلام شناسی، متناسب با ظرفیت فرهنگی آن دوره، به کار می رفته است.

اصطلاح فوق تا عصر ابوحنیفه (۱۵۰ ه) استمرار داشته است(۵) و پس از آن در معنایی که در ذیل توضیح خواهیم داد، استعمال می شود.

۱- (۱) محمد بن یعقوب الکلینی، اصول الکافی، موسوعه الکتب الاربعه فی احادیث النبی والعتره، تحقیق: محمد جعفر شمس الدین، ج ۱، ص ۹۷، کتاب فضل العلم، ب ۱۴، ح ۵.

۲- (۲) ابن هشام، سیرت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، ترجمه: رفیع الدین اسحق همدانی، مقدمه و تصحیح: اصغر مهدوی، ج ۲، ص ۷۰۳.

۳- (۳) المصطفوی، همان، ج ۹، ص ۱۲۳.

۴- (۴) ر. ک: حسن الامین، دائره المعارف الاسلامیه الشیعیه، ج ۱۶، ص ۴۰۲.

۵- (۵) وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۲۹.

ب) به معنای رشته علمی

فقه در این معنا یک اصطلاح میان رشته ای است که از آن در فقه و اصول استفاده می شود و با اینکه تاریخ دقیق اختصاص آن بدین معنا مشخص نیست، حدس ها مبتنی بر این واقعیتند که پس از برجسته شدن نیاز و اقبال مردم به علم احکام(۱) و نیز نبود زمینه مناسب برای رشد سایر علوم دین، فقه به این معنا اختصاص یافت.

این تعریف از فقه از آن زین الدین (۹۶۵-۱۰۱۱ ه) فرزند شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ ه (است که پس از سپری شدن حداقل یک هزاره از تاریخ فقه شیعه به این مضمون صورت گرفته است:

«الفقه فی الاصطلاح: هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»؛(۲) یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرعی اسلام (نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی، بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله تفصیلی.(۳)

البته صاحب معالم در میان فقهای شیعه پیش گام است وگرنه شافعی (۱۵۰-۲۰۴ ه (خیلی پیش تر از او بـه چنیـن تعریفی مبادرت کرده است(۴) که به دلیل شباهت زیاد هر دو متن، این تعریف شاید از سخن شافعی اقتباس شده باشد.

ص:۲۲

۱- (۱) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۶۵.

۲- (۲) جمال الدین حسن العاملی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۶۶.

۳- (۳) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۲۶.

۴- (۴) شافعی، شرح جمع الجوامع للمحلی، ج ۱، ص ۳۲: «العلم بالاحکام الشرعیه العملیه المکتسب من ادلتها التفصیلیه» نقل از: وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلّته، ج ۱، ص ۳۰.

ماهیت تحقیق فقهی

به طور مسلم بررسی فقهی چیزی جز بررسی احکام شرعی یا تبیین مواضع شرع در قبال رفتار فرد مکلف نیست. بر این اساس لازم است ابتدا نگاهی به مفهوم «حکم» کرده وآن گاه به شیوه تطبیق آن اشاره کنیم.

حکم شرعی: «قانونی که خداوند متعال برای تنظیم زندگی انسان صادر فرموده است».(۱)

حکم به این معنا عموماً به دو بخش تقسیم می شود: تکلیفی و وضعی.

احکام تکلیفی: فرمان های صادر شده از سوی پروردگار را در خصوص افعال و کردار بندگان، اعم از امر، نهی، اجازه و رخصت، احکام تکلیفی می نامند که پنج نوعند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. این دسته از احکام مستقیماً و بی واسطه به افعال بندگان مرتبطند و به موجب آنها یا مکلفان مأمور، ممنوع و یا مجاز می شوند و یا بر فعل و ترک فعل آنها، مدح یا مذمت مترتب می شود.

احکام وضعی: آن دسته از احکام شرعی که مقتضای آنها الزام، منع و یا رخصت نیست و به طور مستقیم از سوی شارع نسبت به افعال مکلفان انشا نمی شوند، احکام وضعی نامیده می شوند؛ از قبیل مالکیت، زوجیت، اهلیت، سببیت، مانعیت، شرطیت، صحت و بطلان. هیچ یک از این احکام از سوی شارع جعل و وضع نشده و مدلول آنها ابتداءً الزام یا منع نیست.(۲)

پس حکم تکلیفی همان پنج قسم نخست را تشکیل می دهد و هر

۱- (۱) محمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲- (۲) مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (بخش مدنی)، ص ۷ و ۸. این بیان صرفاً برای توضیح صورت مسأله انتخاب شده است، هرچند اینکه «حکم وضعی از سوی شارع انشا نگردد»، محل مناقشه و بلکه مردود است.

حکم غیر از آن حکم وضعی خواهد بود؛ یعنی بدون اینکه مکلف را بر عملی خاص ملزم کرده و ثواب یا عقاب اخروی بر آن مترتب باشد، التزام و عدم التزام بدان وضعیت معینی را رقم می زند.(۱)

آنچه از حکم یا بررسی فقهی در این کتاب مد نظر قرار می گیرد، حکم وضعی است؛ چون زن بودن از زاویه شرطیت در وکالت بررسی خواهد شد و حداکثر دو فرضیه وجود دارد: یا وکالت شرعا مشروط به عدم آن است و در این صورت مثل اغلب معاملات و عبادات فاقد شرط، فاسد خواهد بود و آنچه بر وکالت صحیح مترتب می شود، بر وکالت زن در دعاوی و... بار نخواهد شد. یا وکالت دعاوی و... مشروط به عدم آن نیست که در این صورت این وکالت صحیح بوده و هر پیامدی که یک وکالت صحیح داشته باشد، وکالت زن نیز آن را خواهد داشت. به هرحال تا آنجا که به وکالت دعاوی مربوط می شود، پای احکام تکلیفی در میان نیست، اما در وکالت مجلس که قضیه شأن حکومتی دارد، گویا مسأله فرق کرده و فراتر از صحت و فساد، به حرمت که حکمی تکلیفی است هم تسری پیدا می کند که نه تنها عقد فاسد بوده و دارای اثر نیست که در صورت مشروط بودن تصدی شئون حکومتی به مرد بودن، نفس اقدام زن حرام و مستلزم معصیت خواهد بود.

البته این تسری بر این پیش فرض عمده استوار است که نسبت همه شئون حکومتی را درباره زن یکسان بدانیم. به دیگر سخن مرد بودن را از شرایط کلی تصدی مناصب حکومتی در همه سطوح اعم از رهبری، قضاء و مجلس فرض کرده و هرچه مثلاً در قضاوت معتبر دانسته شده، در

۱- (۱) برای اطلاع از دیدگاه های مختلف درباره احکام وضعی ر. ک: شیخ محمد صنقور، المعجم الاصولی، ص ۵۳۷.

نمایندگی مجلس هم صادق بدانیم؛(۱) زیرا در معنای اعتبار شرایط قضاء این نکته صریحاً عنوان شده است که معنای اعتبار شرایط که از جمله آنها مرد بودن است، تنها عدم صحت و نفوذ شرعی تصرفات فرد فاقد شرایط نیست، بلکه جنبه تحریم هم دارد؛ یعنی نه تنها قضاوت شخص فاقد شرایط اثر قضاوت صحیح را نداشته و خصومت را فصل و تنازع را رفع نمی کند که «نفس این قضاء و فصل خصومت، هرچند در اشیاء حقیر، یک درهم و دو درهم باشد... حرام است؛ مثل سایر محرمات شرعی.»(۲)

معنا و مفهوم وکالت

۱- وکالت در لغت

وکالت از ریشه «وکل» و اسم مصدر توکیل است.(۳) دانشمندان علم لغت از معنای این واژه به تعابیری مختلف یاد کرده اند که با توجه به محوریت یک مفهوم اساسی در همه این تعابیر می توان همه آنها را به یک معنی تحویل برد و آن «اعتماد و واگذاری امر خود به دیگری» است؛(۴) چنان که در التحقیق به این نکته تصریح شده است:

۱- (۱) در آغاز فصل ۵ (نقد و بررسی دیدگاه های مخالف مشارکت سیاسی زن) با دیدگاهی که مرد بودن را جزء شرایط عام مناصب حکومتی می داند، آشنا خواهیم شد.

۲- (۲) آیت الله فاضل لنکرانی، سیری کامل درخارج فقه معاصر، ج ۳۵ (کتاب القضاء/ ۱)، ص ۶۴.

۳- (۳) وکل بالله یکل، کوعد یعد،... و قد وکله فی الامر توکیلا... و الاسم الوکاله، بالفتح و یکسر: محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، ج ۱۵، ص ۷۸۵.

۴- (۴) همان؛ وکلته... ای فوضته: الخلیل الفراهیدی، العین، ص ۱۰۶۶؛ یقال وکله... ای عاجزی کل امره الی غیره: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۷؛ وکل: فوضه الیه واکتفی به: سعید الخوری، اقرب الموارد، ج ۵، ص ۸۲۴. در همه این تعابیر ذیل واژه «وکل» بر تفویض و اتکا به دیگران تمرکز شده است.

«معنای نخست ماده (وکل): «اعتماد کردن بر دیگری» و «واگذار کردن امر» به او است. باید این دو قید در ریشه واژه ملاحظه شود.»(۱)

بنابراین وکالت در این مفهوم، حامل معنایی نیست که بعدها مصطلح شده و در فقه و حقوق تحت عنوان یک قرارداد مورد شناسایی قرار می گیرد؛ به ویژه که کاربرد این واژه در معنای وصفی برای خداوند متعال در آیاتی چون:(حَسْبُنَا اللّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ) ؛(۲) «خدا مارا بس است ونیکو حمایت گری است» و (فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ وَ كَفى بِاللّهِ وَكِيلاً) ؛(۳) «از ایشان رو برتاب و بر خدا توکل کن، وخدا بس کارساز است» هرگونه معنایی را که نتیجه حقوقی بدهد، منتفی می کند؛ زیرا وکیل بودن خدا به مفهوم فقهی آن نیست که شخصی پس از اعتقاد به وکالت او از خود سلب فعالیت کند - چنان که در وکالت فقهی اصل فلسفه وکالت برای سلب فعالیت از خویش است - و فرد فقط از فواید فعالیت که به نمایندگی از او انجام یافته، بهره مند می شود. به عکس، شخص با توکل به خداوند همچنان فعالیت کرده و تسلیم و اعتماد خویش به عنایت الهی را از طریق توکل اظهار می کند. توکل در معنای قرآنی در سطوح نازل، یعنی شخص اعتماد خود را به خداوند از دست نداده و مطمئن باشد که در کنار فعالیت های مادی او زمینه های موفقیت معنوی او را هم خداوند فراهم می کند.(۴)

۱- (۱) حسن المصطفوی، التحقیق فی کلمات القران الکریم، ج ۱۳-۱۴، ص ۱۹۳.

۲- (۲) آل عمران، آیه ۱۷۳.

۳- (۳) نساء، آیه ۸۱.

۴- (۴) ر. ك: علامه محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، ج ۴، ص ۱۰۱. برای اطلاع از معانی، درجات و فضیلت توکل ر. ك: محمد مهدی النراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۳۴.

البته راغب (و ۵۰۲ ه) در مفردات بر این معنا هم تکیه کرده است:

«توکیل آن است که بر دیگری اعتماد کنی و او را نایب خود قرار دهی.»(۱)

ولی با توجه به اینکه خود راغب در بیان مفردات این واژه در قرآن، به چنین معنایی) قرار نیابت) بازنمی گردد، باید گفت: مقصود ایشان در اینجا فراتر از معنای لغوی بوده است و برای همین کسی از فقها در تبیین مشروعیت وکالت به آیات قرآنی که از این واژه استفاده شده، استدلال نکرده است؛ چون مشتقات این واژه فاقد چنان معنایی است که از آن به سوی وکالت در فقه و حقوق پل زده شود.

۲- وکالت در اصطلاح

وکالت در فقه و حقوق اصطلاح خاصی است که از آن گونه ای «قرارداد» یا «عقد» اراده می شود که «وسیله اعطای نیابت ارادی است به وکیل تا در حدود اختیار تفویض شده به او اعمال حقوقی(۲) معینی را به نام و حساب موکّل خود انجام دهد.»(۳)

وکالت در این معنا از عقودی است که به طورکلی در زندگی مردم رایج و شناخته شده است. از نظر تاریخی قبل از شریعت اسلام در میان مردم متداول بوده و شارع آن را با اصلاح و تعدیل مختصری از طریق وضع پاره ای احکام، تأیید کرده است. این سابقه ممتد و نیز روشن بودن

۱- (۱) . «التوکیل ان تعتمد علی غیرك و تجعله نائباً عنك»؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۸۸۲.

۲- (۲) «اعمالی حقوقی (Actes juyidiques) گروهی از وقایع ارادی است که اثر آن با خواست مرتکب موافق است. به بیان دیگر، اعلام اراده ای است که به منظور ایجاد اثر خاص انجام می شود و حقوق نیز همان اثر مقصود را بر آن بار می کند»؛ ناصرکاتوزیان، کلیات حقوق، ص ۵۳۹.

۳- (۳) ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: ۴ (عقود معین)، ص ۱۱۱.

مفهوم آن در میان مردم سبب شده است که فقها تعریف آن را به عرف احاله داده و تعریف جداگانه ای ارائه نکنند.(۱) ازاین رو در دوره های متعدّدی از تاریخ فقه فقط به ذکر احکام و مصادیق آن همت گماشته شده است تا آنکه محقق حلی (۶۷۶ ه) در شرایع به تعریفی از آن مبادرت می کند که به دلیل شهرت و عظمت این اثر بعد از او، آن تعریف از وکالت نیز در زبان فقها شهره می گردد؛ چه اینکه غالب فقهای بعد از ایشان یا شارح شرایع ایشان بوده اند یا متأثر از آن. در هر دو حال، کسی از شعاع اندیشه های او بی نصیب نمانده است. در اینجا به توضیح و ارزیابی این تعریف و برخی نکاتی اشاره می کنیم که در روشن کردن مفهوم اصطلاحی آن کمکی نماید.

پیش از آنکه به تعریف محقق در اینجا بپردازیم، یادآوری مختصری از سیر مباحث وکالت در فقه شیعه و نیز تعریفی که احیاناً قبل از آن صورت گرفته باشد، ضروری است.

وکالت نخستین بار در کتب فقهی شیعه از سوی شیخ مفید (ت ۴۱۳ ه) در مقنعه مطرح شده است. ایشان با اختصاص یک فصل به این موضوع، از حکم وکالت دعاوی آغاز کرده، با تقسیم آن به عام و خاص و برخی مسایل مربوط به وکیل ادامه داده و در نهایت با آوردن یک نمونه وکالت نامه به این بحث پایان داده است. این سبک بعد از او تا حدودی در نهایه از سوی شیخ طوسی (۴۶۰ ه) دنبال شده است، اما در مبسوط یک باره به حجم بحث افزوده شده است. شیخ در این کتاب با تفصیل و بسط بسیار اکثر مصادیق آن را به ترتیب ابواب فقه از طهارت تا دیات یک به یک برشمرده است. به هرحال تا عصر ابن حمزه (۵۶۰ ه) تعریفی از آن صورت

۱- (۱) «ترک تعریف الوکاله لظهوره» احمد اردبیلی، مجمع الفائده والبرهان، ج ۹، ص ۴۸۸.

نگرفته و او نخستین فقیهی است که در الوسیله الی نیل الفضیله قبل از ورود به بیان احکام وکالت آن را تعریف کرده است:

«وکالت نحوه ای از تفویض امر خود به دیگری است.»(۱)

یک قرن پس از او محقق حلی (رحمه الله) بدون اشاره به کار ابن حمزه تعریف خود را این گونه ارائه کرده است:

«وکالت استنابت در تصرف است».(۲)

این اقدام محقق نشان می دهد که ایشان به مسلم بودن یا رسا بودن تعریفی دیگر در این زمینه اذعان نداشته است. این تعریف بعدها تا جایی در میان فقها اعتبار پیدا می کند که در برخی منابع تحت عنوان تعریف مسلم فقهی از وکالت شناسایی شده(۳) و در برخی منابع حقوق مدنی هم عیناً ترجمه شده است.(۴) با این حال، پرسش این است که آیا این تعریف واقعاً توانسته است ماهیت و ابعاد این عقد را چنان که باید توضیح دهد؟

پاسخ مثبت به این پرسش دشوار است؛ زیرا با توجه به مفهوم «استنابت در تصرف» علی رغم وضوحی که دارد، تمییز وکالت از عقد

۱- (۱) «الوکاله: تفویض الامر الی الغیر علی وجه»؛ ابی جعفر محمد ابن حمزه، الوسیله الی نیل الفضیله، محمد الحسون، ص ۲۸۲.

۲- (۲) «هو استنابه فی التصرف»؛ شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۷. عین این تعریف را ایشان در مختصر النافع هم آورده، با این تفاوت که در اینجا عقد بودن آن را مفروض گرفته، اما در مختصر به آن تصریح کرده که «وکالت عبارت است از ایجاب و قبول که دلالت بر استنابه در تصرف می کند». ذکر ایجاب و قبول اشاره به ماهیت عقدی آن است.

۳- (۳) «ان الوکاله فی اصطلاح الفقهاء عباره عن الاستنابه... بالذات»؛ المشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۵۷۰. (در باره قید بالذات بعداً توضیح خواهیم داد.)

۴- (۴) «وکالت عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین طرف دیگر را برای انجام امری نایب خود می نماید.» ناصر کاتوزیان، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، ص ۴۳۷-۴۳۸.

اجاره،(۱) قرارداد کار،(۲) مزارعه، مضاربه و مساقات(۳) بر اساس آن دشوار است؛ چون در این عقود هم یکی از طرفین از طرف دیگری می خواهد که به نیابت از او تصرف کند. توجه به این ابهام، شهید ثانی را واداشت تا برای بالابردن میزان دقت و تفکیک وکالت از مزارعه، مضاربه و مساقات - که این تعریف شامل آنها هم بود - قید «بالذات» را اضافه نماید.(۴)

طبق آنچه ما می فهمیم، این تعریف هنوز هم از ابهام رنج می برد و قید بالذات در اخراج عقود یاد شده از تحت این تعریف مشکل دارد؛ چون در واقع نیابت که اعطا می شود و برای تصرف است، در عقود دیگر هم هست و اینکه تصرف را درجه بندی کنیم که در وکالت مقصود تصرف ذاتی است، باز مشکل را حل نمی کند؛ زیرا صدق این سخن بیشتر با عقودی مناسبت دارد که «هدف اصلی از انعقاد آن، انجام کار است و نیابت جنبه فرعی دارد» و برای همین «آنچه به طور مستقیم مورد معامله قرار می گیرد، منفعت معین یا تعهد به انجام کار است، اما در وکالت هدف اعطای نیابت است که از طریق تفویض اذن محقق می شود

۱- (۱) محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۷: اجاره: (مدنی - فقه) عقدی است که به موجب آن یک طرف منفعت یا نیروی کار خود را در ازاء اخذ اجرت معامله می کند. مورد اجاره ممکن است اشیا یا حیوان یا نیروی انسانی باشد.

۲- (۲) همان، ص ۵۳۸: (مدنی) عقدی که به موجب آن شخصی خدمت و کار خود را در مقابل اخذ مزد مورد مبادله و معاوضه قرار می دهد و در این صورت کارگر (اجیر) تحت نظر طرف (مستأجر) کار می کند.» با تعریف این دو عقد میزان شباهت آن با وکالت روشن می شود.

۳- (۳) این عقدها چون در کتاب های فقهی مورد بحث بوده و تعریف شده از تعریف آنها خودداری می شود.

۴- (۴) الشهید ثانی زین الدین، مسالك الافهام، ج ۵، ص ۲۳۷.

و (تصرف) و دستمزد وکیل نتیجه اجرای این نمایندگی است» و در مقابل «موکل از نتایج آن اعمال سود می برد و لذا وکالت در اصل عقدی جایز و به اعتبار نخستین اثر رایگان است؛ چون در برابر تفویض اذن یا اختیار عوضی در کار نیست.»(۱) برخلاف عقود یاد شده که هم لازم است و هم از اصل با اجرت. به دلیل این تمایز جوهری است که برخی در عین تمایل به تعریف محقق حقیقت وکالت را این گونه تبیین کرده اند:

«در حقیقت وکالت تنزیل شخصی به منزله دیگری است که به همین جهت عمل صادر شده از شخص دیگر به منزله عمل (موکل) قرار می گیرد».(۲)

واضح است پایبندی به این تبیین جایی برای تعلق دیگر، یعنی سخن محقق نخواهد گذاشت که هدف گیری در تعریف وی بیشتر متوجه عمل است تا شخص و تناسب آن بیشتر با نیابت (به معنای خاص) است تا وکالت؛ زیرا در تعریف نیابت گفته شده است:

نیابت عبارت از تنزیل عمل شخص دیگر به منزله عمل منوب عنه است.»(۳)

در واقع در نیابت با فراتر از عمل صرف سروکار نداریم؛ از این رو انتساب آن به منوب عنه ممنوع است؛(۴) چون رابطه اساسی میان عامل و منوب عنه وجود ندارد، اما در وکالت «عمل» گام بعدی است که مقدم بر آن جابه جایی در جایگاه حقوقی طرفین عقد است.

۱- (۱) همه موارد داخل گیومه از: ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: ۴ (عقود معین)، ص ۱۱۲-۱۱۵.

۲- (۲) المصطلحات الفقه، ص ۵۷۰.

۳- (۳) ابوالقاسم خویی، اجود التقریرات، تقریر: محمدحسین غروی نائینی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ منبع پیشین.

۴- (۴) آیت الله علی حسینی سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۳۹.

البته می توان مراد از تصرف بالذات در سخن محقق را ابتداءً تصرف در شئون و اختیارات موکل بدانیم؛ نه در امور بیرونی و مشخص. در این صورت با تحلیل فوق از وکالت منطبق می شود؛ یعنی اینکه وکیل حق دخالت در برخی اختیارات موکل پیدا می کند، به دلیل آن است که با وکالت ابتداءً تنزیل وکیل به جای موکل و یک تصرف ذاتی صورت گرفته است. در نتیجه شاخصه اصلی وکالت همان تصرف ذاتی خواهد بود.

می توان گفت آنچه سنهوری حقوق دان برجسته مصری از شاخصه وکالت به تغلب اعتبار شخصی (- Intuit personoe) یاد کرده، ناظر به همین تصرف ذاتی دانست. وی در تحلیل این شاخصه می گوید:

بر اساس عقد وکالت میان وکیل و موکل به صورت اعتباری نوعی درهم تنیدگی شخصیتی ایجاد شده و هریک با اعتبار خود، دیگری را در جایگاه حقوقی خود وارد می کند، و تا آنجا این رابطه تنگاتنگ است که با مرگ یکی از آنها یا هر دو عقد خودبه خود باطل می شود؛ چون با رفتن مبدأ اعتبار، همه چیز تمام شده است.(۱)

البته محدودیت یا مقید بودن اعتبار وکالت به حیات طرفین عقد، در دیدگاه فقهای شیعه یک شرط مسلم است(۲) که توجیه آن در صورت مرگ وکیل واضح است، اما با مرگ موکل گفته اند: چون مناط تصرف در وکالت اذن است و این اذن در فرض مرگ موکل منقطع می شود، وکالت هم طبعاً منتفی می شود.(۳)

این تحلیل از بطلان وکالت با مرگ موکل، از ناحیه سید یزدی

ص:۳۲

۱- (۱) عبدالرزاق احمد السنهوری، الوسیط ۷ (العقود الوارده علی العمل)، ص ۳۷۵.
۲- (۲) محمد حسن النجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق: علی آخوندی، ج ۲۷، ج ۳۶۰.
۳- (۳) همان.

صاحب عروه (و ۱۳۳۷ ه) مخدوش دانسته شده که «اذن» طبیعت سیال و مستمر ندارد تا نفی و اثبات وکالت را وابسته به «جریان» آن بدانیم، بلکه برای وکالت صرف حدوث اذن کافی است. ازاین رو کسی که وکالت را به طور مطلق فراموش کرده، تصرف وکیل در حق او نافذ و معتبر است پس باید محدود بودن را از جایی دیگر تعیین کرد.(۱) طبق تحلیل ما تعیین کننده در اینجا خود ماهیت و آثار عقد است که بعد از مرگ چون امکان تنزیل وکیل به جای موکل و به عکس وجود ندارد، عقد خودبه خود منتفی می شود.

از پیامدهای این تحلیل، دست یافتن به شاخصه دیگر عقد وکالت است که وکالت با مرگ طرفین یا یک طرف باطل می شود، اما عقود چون اجاره، مزارعه و مساقات با مرگ یکی از طرفین عقد همچنان نافذ و صحیح است.(۲)

با همه آنچه گفته شد، در نهایت باید به سخن صاحب جواهر اذعان کرد که موضوعات اعتباری فاقد شاخصه های عینی است. به همین جهت انتظار تعریف دقیق منطقی که بتواند همه جوانب آن را توضیح دهد، مشکل است؛ هرچند این ویژگی اساسی که در وکالت حقیقتاً برخی اختیارات و شئون موکل به وکیل منتقل می شود، تطبیق آن را به لحاظ تصوری بر نمایندگی در امور دعاوی و مجلس شورا آسان می کند، چون نمایندگی در این دو عرصه برای عمل مادی نیست که در قدم نخست، هدف تمثیل شخصیت موکل است.

۱- (۱) السید الیزدی، تکمله العروه، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲- (۲) امام خمینی، سید روح الله، ج ۱-۲، ص ۴۴۹ و ۵۰۲.

ارکان وکالت

اشاره

(۱)

فقها برای وکالت عموماً چهار رکن قائلند:

۱. عقد

۲. موکل

۳. وکیل

۴. قلمرو وکالت(۲)

۱- عقد

عقد در لغت به معنای بستن و گره زدن است. در اصطلاح، طبق دیدگاه مورد نظر ما عبارت از «ربط دو قرار معاملی است»(۳) و «آن گاه که این دو قرار به یکدیگر مرتبط و مقترن و به هم گره زده شود، عقد به وجود می آید و آثار حقوقی آن تحقق می یابد».(۴) عقد به این معنا در نگاهی کالبدشکافانه به «قصد انشاء» و ابراز آن به شکل ایجاب و قبول تجزیه می شود»(۵) ؛ یعنی اولا: در عقد عنصر اراده به وجود آوردن یک اثر حقوقی، نه وعده دوستانه یا اخلاقی جدی است. ثانیاً: باید این اراده

۱- (۱) رکن: «ما یتوقف علیه وجود الشئ و ان کان غیر داخل فی حقیقته؛ رکن: آنچه تحقق یک چیز بر آن متوقف باشد، هرچند جز ماهیت آن نباشد.» الغروی، محمد - ما زح، یاسر، الفقه علی مذاهب الاربعه (عبدالرحمن الجزیری) و مذهب اهل البیت (علیهم السلام)، ج ۲، ص ۲۰۳.

۲- (۲) العلامه الحلی، قواعدالحکام، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۵۶.

۳- (۳) محمد حسین الغروی الاصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۴۹.

۴- (۴) جلیل قنواتی و دیگران، حقوق قراردادها در فقه شیعه امامیه، زیر نظر: مصطفی محقق داماد، ج ۱، ص ۶۷ و ۷۷

۵- (۵) همان.

به صورت صریح اعلام شود که در غیر این صورت آثار حقوقی بر آن مترتب نمی شود.(۱)

مفاد این عقد در اینجا همان اعطای نمایندگی از جانب موکل و پذیرش آن از جانب وکیل است که پس از رابطه میان دو قرار وکیل و موکل حاصل شده است. البته سخن از رابطه میان دو قرار و اهمیت دادن به قبول موکل، با آنکه حقیقت وکالت تنها اذن است(۲) و پای مبادله در بین نیست،(۳) منافات ندارد؛ چون مسلط کردن وکیل برای تصرف در شئون زندگی موکل به صورت قهری نمی تواند واقع شود.

بلکه در صورتی این امر محقق شده و آثار بر آن مترتب می شود که او نیز با اختیار بر سر آن توافق کرده و آن را اعلام کند(۴). البته درباره اعلام آن محدودیتی وجود ندارد و می شود به هر لفظی و حتی با فعل آن را اعلام کند(۵) که در این صورت به اعتقاد مشهور(۶) و صاحب جواهر از ماهیت عقد اصطلاحی تجرید می شود؛(۷) چون آن ها عقد را مساوی با ایجاب و قبول لفظی می دانند،(۸) ولی چون صدق عنوان «عقد» بر عقود

۱- (۱) ر. ک: سید کاظم الحسینی الحائری، فقه العقود، ج ۱، ص ۳۳۳ و ج ۲، ص ۸۱.

۲- (۲) جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۳۴۸.

۳- (۳) ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: ۴ (عقود معین)، ص ۱۱۳.

۴- (۴) محمدحسین کاشف الغطاء، تحریر المجله، ج ۲ (کتاب ۱۱)، ص ۵ و ۶.

۵- (۵) همان؛ و بالجمله یتسع الامر فیها بما لایتسع فی غیرها؛ یعنی نه لفظ و نه ترتیب و نه پیاپی بودن و... شرط نیست. تحریر الوسیله، ج ۱ و ۲، ص ۵۴۰.

۶- (۶) محمد جواد مغنیه، فقه الامام الصادق (علیه السلام)، ج ۳، ص ۱۵.

۷- (۷) ر. ک: محمد جواد الحسینی العاملی، مفتاح الکرامه، اشرف علی التحقیق: علی اصغر مروارید، ج ۱۶، ص ۸۱۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۴۷ و ۳۵۰.

۸- (۸) فقه الامام الصادق (علیه السلام)، ج ۳، ص ۱۵.

انشاء شده با فعل مانند عقود انشاء شده با لفظ بوده و در دوره متأخر لفظ در عقد اعتبار گذشته اش را از دست داده است(۱) ، بحث روی این موضوع ثمره نخواهـد داشت؛ به خصوص با توجه به تحلیلی که صاحب مفتاح الکرامه (و ۱۲۲۶ ه) از لزوم لفظ در عقد وکالت ارائه می کند:

اصل این است که مال مسلمان از تصرف غیر مصون باشد. ازاین رو تصرف در مال دیگران به اذن نیاز دارد و چون لفظ در کشف مقاصد باطنی ابزار مطمئنی است در ایجاب و قبول که مجوز تصرف واقع می شود، باید از آن استفاده شود؛ زیرا دلالت فعل ظنی است و چیزی را روشن نمی کند و ممکن است منشأ نزاع و اختلاف شود.(۲)

واضح است که این تحلیل درباره عقد وکالت بااهمیت نیست؛ چون عقدی است که ماهیت آن جایز بوده و فرصت رفع نزاع و اختلاف تا سطح پاک کردن اصل صورت مسأله (فسخ وکالت) وجود دارد. پس جا برای این گونه نگرانی وجود ندارد تا خود را به چیزهای زاید و دست وپاگیر ملزم کنیم.

از سویی، ضرورت رعایت اصل مصلحت موکل در وکالت جا برای دغدغه تضییع منافع موکل نخواهد گذاشت.(۳)

بنابراین، مراد از «عقدی بودن» وکالت همین است که وکالت با قرار

۱- (۱) ر. ک: الشیخ یوسف البحرانی، الحدائق الناضره، تحقیق: محمدتقی الایروانی، یوسف البقاعی، ج ۱۸، ص ۳۰۳؛ السید کاظم الیزدی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۶۸؛ ابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهه، تقریر: محمد علی التوحیدی، ج ۲، ص ۲۶۵ و ۲۷۸ و ۲۷۹؛ الامام الخمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۰۲.

۲- (۲) مفتاح الکرامه، ج ۱۶، ص ۸۱۸.

۳- (۳) ر. ک: ابن ادریس الحلی، السرائر، ج ۲، ص ۹.

طرفین وجود حقوقی پیدا می کند. با وجود این، مفهوم عقد در ترکیب «عقد اذنی»(۱) که در طبقه بندی عقود برای وکالت به کـار می رود، چیست؟ آیـا اذنی بودن وکـالت بـا عقـدی بودن آن قابـل جمع است؟ تقریر منـاسب این مطلب در بیـان یکی از حقوق دانان های معاصر آمده است:

وکالت در زمره عقود اذنی است. بدین معنی که اثر مستقیم آن ایجاد اذن است؛ اختیاری که به وکیل تفویض می شود و او به طور صـریح یـا ضـمنی می پـذیرد. به همین اعتبار نیز عقـد وکالت جایز است و هیـچ التزامی را برای وکیل و موکل ایجاد نمی کند و با فوت و حجر یکی از آنها منفسخ می شود.

بایـد دانست که تفویض اختیـار و دادن اذن به وکیل متضـمن این تعهـد نیز هست که تا اذن باقی است، آثار حقوقی اعمالی را که او به نیابت انجام می دهـد، موکل می پـذیرد و مخارجی را که کرده است می پردازد. منتها چون تحقق این تعهـد منوط به اجرای وکالت است و تعهـد اصـلی... در برابر دیگران است و در واقع اثر اجرای اذن است، نه نتیجه عقـد، وکالت را در مرحله نخست باید در شمار عقود اذنی آورد و به اعتبار آثار آن «عقد اذنی - عهدی» نامید.

از سوی وکیل هم پذیرش اختیار تفویض شده او را ملتزم به اجرای وکالت می کند. منتها چون این التزام نیز نتیجه مستقیم عقد

۱- (۱) سـید کاظم الحسینی الحایری، فقه العقود، ج ۱، ص ۱۹۴. عقد بنا بر یک تقسـیم به «عهدی» و «اذنی» تقسـیم می شود. عقودی مثـل بیع و اجـاره از زمره عقود عهـدی انـد، امـا وکـالت در زمره عقود اذنی است. به میـان آمـدن مفهوم اذن (که تنها ازجانب موکل است) با عقـد که یک قرار طرفینی است، گویا حامل یک تناقض است. توضـیح فوق، این ترکیب (عقد - اذن) تحلیل می کند. برای تحقیق بیشتر ر. ک: منبع پیشین، ص ۱۹۳-۱۹۵.

نیست و از لوازم نگهداری سمت امانت و نیابت به شمار می آید، وکیل در فسخ عقد آزاد است، ولی اگر رابطه قراردادی را نگاه دارد و بار امانت را بر دوش کشد باید به مفاد آن سمت نیز پایبند بماند.(۱)

۲- موکل

از وی به منوب عنه و مستنیب نیز تعبیر می شود.(۲) فردی است که از شخص دیگر درخواست نمایندگی کرده تا درباره فلان عمل مشخص یا عام به جای او اقدام به تصرف کند که بر این اساس، تمام مسئولیت و عواقب حقوقی عمل به موکل بازگشت می نماید؛ چون در واقع این اراده اوست که با خواستن آثار حقوقی عمل مورد توافق، با واسطه آن را انجام می دهد. برای اهلیت این شخص که شرعاً بتواند چنین اقدامی کند، در فقه امامیه سه شرط ذکر شده است:

الف) بلوغ؛ یعنی رسیدن انسان به حدی که در اثر رشد و تقویت غرایز جنسی آمادگی برای ازدواج پیدا می کند که مطابق فقه شیعه به سه نشانه قابل شناسایی است: ۱. روییدن موی خشن در زیر ناف؛ ۲. خروج منی از مخرج معتاد؛ ۳. اکمال ۱۵ سال قمری برای مردان و ۹ سال مزبور برای زنان.(۳)

۱- (۱) ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی (عقود معین)، ج ۴، ص ۱۱۱.

۲- (۲) البته مسامحتاً؛ چون وکالت در حقیقت غیر از نیابت است؛ چنان که در بحث تعریف گذشت.

۳- (۳) ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۰۱؛ تحریر الوسیله، ج ۱ و ۲، ص ۵۲۰. برخی علامت بلوغ دختران را «حیض» و حمل (بارداری) دانسته و از علامت دوم درباره آنها سخنی نگفته اند: «باتفاق فقها حیض و حمل علامت بلوغ زنانند» محمدجواد مغنیه، الفقه علی مذاهب الخمسه، تحقیق: سامی الغریری، ج ۱، ص ۱۵۲. برای تحقیق بیشتر ر. ک. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۴ و ۴۲.

ب) عقـل کامل؛ که در مقابل جنون(۱) به کـار می رود، نه در برابر غیر عاقل. در تشـخیص آن عرف و وجـدان عمومی نقش مهمی دارد.

ج) عـدم ممنـوعیت شـرعی از تصـرف در عمـل مورد وکـالت؛ یعنی خود موکـل بتوانـد به طور مسـتقیم در آن عمـل دخـالت کند(۲).

بنـا بر این، کودکی که به سن بلوغ نرسـیده و مجنون که قوای دمـاغی او سـالم نیست و دچـار اختلاـل شـده، فاقـد اهلیت برای توکیلنـد؛ چون اراده که بایـد پشـتوانه هر قرار عقلاـیی باشـد و تمام اثر بر آن مترتب شود،(۳) در اینهـا وجود نـدارد؛ ازاین رو درباره هیچ تصمیمی از آنها اطمینان بر دوام و ثبات نیست.

همچنین شخصـی که از تصرف عاقلانه در اموال خود عاجز است و آن را صرف اغراض نادرست می کند(۴) (سفیه) و نیز فرد ورشکسـته (مفلس) اهلیت توکیل در اموال خود ندارند؛ چون تصرف آنها در این حیطه شرعاً ممنوع شده است. البته می توانند در غیر امور مالی برای خود وکیل بگیرند؛(۵) زیرا مبنای حجر این افراد حمایت از اتلاف اموال آن هاست(۶) که در این فرض منتفی است.

۱- (۱) جنون بیماری است که عقل را فاسد کرده و از درک درست اعمال که شخص انجام داده مانع می شود، هرچند دایمی نباشـد: همان: ۳۱۸/۳۰؛ کاتوزیـان، ناصـر، حقوق مـدنی، ن: شـرکت سـهامی انتشـار، تهران، چ ۸:۱۳۸۱. ص ۱۱۶-۱۱۷. برای تشخیص آن، ر. ک. منبع اخیر.

۲- (۲) المحقق الحلی، همان: ۱۶/۴؛ النجفی، حسن، جواهر الکلام: ۴/۲۶؛ الحسینی المرعشی، اسماعیل، اجماعیات فقه الشیعه، ن: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی. قم، ط ۲:۱۹۹۱ م ج: ۲۷۵/۳-۲۸۱.

۳- (۳) ر. ک: فقه الامام الصادق (علیه السلام)، ج ۳، ص ۶۵.

۴- (۴) جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۵۷.

۵- (۵) همان، ج ۲۷.

۶- (۶) همان، ج ۲۶، ص ۵۲.

همان گونه که روشن است، این شرایط در موکل (چنان که در وکیل هم خواهد آمد) همه تفصیل یک شرط اساسی است و آن جواز تصرف مستقیم خود شخص موکل در موضوع مورد وکالت است؛ یعنی اینکه مجنون یا طفل و یا محجور حق توکیل ندارند، به دلیل آن است که قبلاً از آنها حق تصرف سلب شده است و در یک سخن: «اهلیت موکل برای اعطای نمایندگی با اهلیت برای انجام کار ارتباط پیدا می کند و نمی توان این دو صلاحیت را از هم تفکیک کرد.»(۱)

۳- وکیل

وکیل فردی است که پذیرفته عمل یا اعمالی را طبق نیابت از دیگری انجام دهد. شرایط وکیل، به طور عمده همان شرایط موکل است که برای همین برخی منابع اصلاً میان شرایط کلی آن دو تفکیک نکرده اند(۲) و باز آنچه نقش یک قاعده را در اینجا ایفا می کند، همان شرط سوم است که:

«کل ما له ان یلیه بنفسه، و تصح النیابه فیه، صح ان یکون فیه وکیلا؛(۳) در هر موردی که شخصی حق تصرف داشته و آن مورد وکالت پذیر هم باشد، وکالتش درست است.»

۱- (۱) ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی (عقود معین)، ج ۴، ص ۱۴۲؛ ازاین رو در برخی منابع اهلیت موکل اساسا با همین شرط توضیح داده شده است. ر. ک: الوسیله، ص ۲۸۲؛ الشیخ الطوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۴. در جواهر با وجود این شرط، ذکر بلوغ و عقل، اضافی عنوان شده است. ر. ک: جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۳۸۶.

۲- (۲) الشهید الثانی، الروضه البهیه، باشراف السید محمد کلانتر، ج ۴، ص ۳۷۳.

۳- (۳) المحقق الحلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲؛ العلامه الحلی، تحریر الاحکام، ج ۳، ص ۳۲؛ جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۳۹۴؛ الحسینی المرعشی، اجماعیات فقه الشیعه، ج ۳، ص ۳۰۴.

به عبـارتی بایـد شـخص وکیل در موردی که وکالت می پـذیرد، قبلاً و بـدون این وکالت اقـدام و دخالتش معقول باشـد(۱) - دست کم برای او تحریم نشده باشـد(۲) - چه وکـالت برای هر تصـرفی اهلیت سـاز نیست، بلکه تغییری در مسـیر آثار حقوقی عمـل توسـط آن از عامل به سوی موکل است که همه حقوق و تعهـدات ناشـی از آن متوجه شـخص موکل می شود. البته ابن براج (و ۴۸۱ ه) و ابی صـلاح (۴۴۷ ه) بصـیرت و دانایی وکیل به زبان محاوره را هم واجب دانسـته انـد که فقهای بعـدی بدان اعتنا نکرده و حداکثر به صورت استحباب ارشادی آن را پذیرفته اند.(۳)

۴- قلمرو وکالت

قلمرو وکـالت یـا متعلق آن (موکـل فیه) همـان مواردی است که برای آن نیابت گرفته می شود. حوزه های متنوعی از زنـدگی انسان از چنین قابلیتی برخوردار است و در مقابل، بخشـی از آن این گونه نیست. شـیخ طوسی برای اولین بار در مبسوط موارد نیابت پذیر را فهرست کرده و در جاهایی هم تلویحاً دست به قاعده سازی برده است؛ مثل آن که درباره حد قذف (تهمت زنا) می فرماید: «چون حد قذف مثل قصاص از حقوق

۱- (۱) دخـالت معقول، در نگاه دینی شامل مقـدور بودن عمل از نظر عقلی و شـرعی هردو می شود؛ چون عملی که شـرعا بر کسـی تحریم می شود، مثل آن است که عقلا قادر به انجام آن نباشد، ازاین رو برخی از شـرایط وکیل به طورکلی این تعبیر را به کـار برده انـد: «یشترط فی الوکیـل ان یکون ممن یعقل التصـرف الـذی وکل فیه» محمـد رواس قلعه جی، الموسوعه الفقهیه المیسره، ج ۲، ص ۱۹۷۵.

۲- (۲) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۹۴.

۳- (۳) ر. ک: ابی منصورالحسن العلامه الحلی، مختلف الشیعه، ج ۵، ص ۱۹۹؛ النجفی، همان، ص ۳۹۱.

انسانی است، وکالت در آن اشکال ندارد.»(۱) روشن است که ایشان حقوق انسانی را قبلاً به عنوان یک قاعده در نظر گرفته که به همین جهت وکالت در قذف را به این مسأله ارجاع کرده است، ولی حقوق آدمی همه از این دست نیست؛ مثلاًـ حق «قَسم» که مسلم از حقوق انسانی است، نیابت پذیر نیست.(۲) بنابراین، آنچه تا حدودی در صبغه یک قاعده مورد قبول واقع شده و در برخی متون حقوقی مبتنی بر فقه شیعه هم راه یافته،(۳) بیانی از علامه است:

۱. امکان انجام آن از سوی موکل؛

۲. قابلیت نیابت دادن به دیگری؛

۳. معلوم بودن آن هرچند به اجمال.(۴)

بنابراین موضوعی که وکالت داده می شود باید برای موکل منع عقلی یا شرعی نداشته باشد؛ یعنی مقصود توانایی صرفاً عملی نیست تا گفته شود شخصی که خود آگاهی حقوقی لازم ندارد، فاقد اهلیت توکیل است، و یا مردم که به طور عموم شایستگی تصدی کار حکومتی ندارند، حق گزینش افراد دیگر به عنوان وکیل هم نخواهند داشت، بلکه مقصود از امکان انجام،

۱- (۱) «و اما حد القذف فحق الادميين فحكمه حكم القصاص و يصح التوكيل فيه» المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲- (۲) همان، ص ۳۶۴. قسم (اصطلاحا): تقسیم مساوی شب ها برای به سر بردن میان همسران است. تقسیم به این معنا شرعا بر مردی که چند همسر دارد، واجب است. احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۳۳۳.

۳- (۳) حقوق مدنی (عقود معین)، ج ۴، ص ۱۵۰.

۴- (۴) «البحث الرابع، فيما فيه التوكيل والنظر فی شرايطه وهی ثلاثه: آ: ان يكون مملوكا للموكل، ب: ان يكون قابلاً للنيابه، ج: ان يكون ما به التوكيل معلوماً ولو اجمالا.» العلامه الحلی، تذکره الفقها، ج ۲، ص ۱۱۷.

آن چیزی است که در زبان حقوقی بدان توانایی حقوقی اطلاق می شود. «لذا شخصی که در زندان و یا مریض است و نمی تواند برای تنظیم سند رسمی و یا انجام معامله ای حاضر شود و به دیگری وکالت دهد، هیچ کس در نفوذ چنین وکالتی تردید ندارد؛ زیرا وکالت برای برداشتن همین گونه موانع و راه گشایی برای موکل است تا گرفتاری ها و مشکل های عملی نتواند او را از انجام اعمال حقوقی مورد نیاز بازدارد.»(۱)

قابل یادآوری اینکه: این توضیح از شرط نخست مبنی بر تقریری است که صاحب حدائق (و ۱۱۸۶ ه) با توجه به قراین موجود در کلام خود علامه و انتقادهایی که در این باره شده، ارائه کرده است.(۲)

علاوه بر این، خود عمل باید نیابت پذیر باشد؛ یعنی از اعمالی باشد که شارع مصلحتش را در مباشرت فرد مکلف منوط نکرده باشد.(۳) عمده اعمال عبادی این طور نیست، بلکه غرض از آن فقط با مباشرت فرد مکلف حاصل می شود. ازاین رو جریان وکالت در گستره بسیاری از آن مشروع نیست. البته این به معنای این نیست که در اعمال عبادی اصل را بر وکالت ناپذیری بگذاریم که در باب وکالت طبق فرموده صاحب جواهر یک اصل بیشتر وجود ندارد و آن وکالت پذیری هر عمل به اقتضای طبع خودش است.(۴) لذا چشم دوختن به ادله شرعی برای آن

۱- (۱) حقوق مدنی (عقود معین)، ج ۴، ص ۱۵۱؛ ر. ك: تذكره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۱۳؛ «الوكاله عقد شرع للارتفاق و دفع الحاجه» محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۸، ص ۲۲۱.

۲- (۲) «ان المراد بكون متعلق الوكاله مملوكاً مما يمكن التصرف فيه و مباشرته بنفسه عقلاـ و شرعا بكون متعلق الوكاله مملوكا» الحدائق الناضره، ج ۲۲، ص ۳۴.

۳- (۳) . «واما ما تدخله النيابه، فضابطه: ما جعله ذريعه الى غرض لايختص بالمباشره» النجفی، همان: ص ۳۸۲

۴- (۴) النجفی، همان: ۳۷۹ و ۳۸۰. برای توضیح بیشتر ر. ك: ص ۳۷۷ و ۳۷۸ و ۳۸۰.

است که بـدانیم کدام عمل، اعم از عبادی و غیر آن وکالت پذیر نیست تا از آن به جای یک قاعده شکاف ناپذیر در این باره استفاده کرد. برای تأمین این شرط، عدم علم به حرمت کافی است.(۱)

البته درباره شـرط سوم، علم به تفصـیل و جزئیات متعلق وکالت مقصود نیست، بلکه میزانی از معلومیت موردنظر است که یک سردرگمی مطلق در کار نباشد.(۲)

وکالت در شئون حکومتی

بـدون شـک تحلیـل از حکومت بر اسـاس وکـالت فقهی که تمام اقتـدار و اختیار آن را مبتنی بر این نوع قرارداد می دانـد، هم بحثی جدیـد است و هم برخلاـف وکـالت در شـئون شخصـی مسـلم نیست. نخسـتین تحلیـل قابـل تـوجه از آن در حکمت و حکومت(۳) صورت گرفته است. در غیر این منبع، این موضوع حداقل در مطالعات فقهی شیعه به طور جدی دنبال نشده است. بـا این همه اگر بخواهیم بررسـی سـنخ شـناسانه نمـاییم، می توان برای آن نمونه ای نشـان داد که فقها امکان وکالت در برخی شئون حکومتی را مطرح کرده اند؛ برای مثال شیخ طوسی در همان فهرست یاد شده از موارد قابل نیابت به

۱- (۱) همان، ص ۳۸۲.

۲- (۲) ر. ک: همـان، ص ۳۵۴ و ۳۸۴؛ می توان لزوم عـدم غرر در متعلق وکـالت را که امثـال شـیخ مطرح کرده انـد، ناظر به همین شرط دانست. ر. ک: المبسوط، ج ۲، ص ۳۹۱.

۳- (۳) اثر دکتر مهـدی حـایری یزدی (و ۱۳۷۸) فرزنـد آیت الله شـیخ عبدالکریم حایری مؤسـس حوزه علمیه قم که در لندن (۱۳۷۴) منتشـر شـده است. برای اطلاـع از نقـد دیـدگاه ایشـان، ر. ک: جوادی آملی، «سـیری در مبانی ولایت فقیه»، حکومت اسلامی، سال اول، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵، ص ۷۲-۷۹؛ همان، «مکاتبه انتقادی میان دکتر حائری و آیت الله آملی»، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵، ص ۲۲۳-۲۵۰.

جواز وکالت در قضاء تصریح کرده است.(۱) بدون تردید توکیل در این زمینه، توکیل در امور شخصی نیست، بلکه از اهمِ شئون حکومت است. این بحث بعدها از سوی فقهای دیگر تعقیب شده(۲) تا اینکه صاحب جواهر با تعمیق بیشتر در کتاب القضاء(۳) و کتاب الوکاله(۴) به جواز آن قائل گردیده که توکیل در این زمینه از سوی متولیان اصیل آن، یعنی شخص امام و یا فقیه جامع الشرایط، در عصر حضور و غیبت بدون اشکال است.

قابل توجه اینکه در فقه اهل سنت، مطابق تحلیل زحیلی (معاصر) ریشه های مشروعیت قضاوت اصولاً به وکالت از مردم پیوند زده می شود.(۵)

بنابراین، آنچه به صورت پیش زمینه نیاز است، این است که توکیل در شئون حکومتی دست کم در شکل تفکیک شده و یا سطوح حداقلی آن به شهادت همین مورد، در فقه شیعه امر شناخته شده و قابل پذیرشی بوده است. و از این رو، بحث بر وکالت زن در مجلس - که بخشی از موضوع این کتاب را تشکیل می دهد - پیشاپیش به دلیل ماهیت حکوتی آن، از نظر سنخی موضوعی عاری از هرگونه سوابق نخواهد بود تا سخن از وکالت زن در این حوزه مبتنی بر یک پیش فرض موهوم و پاک بی معنا بوده باشد و در نتیجه هرگونه بحث در این فرع تطویل بلاطایل تلقی شود.

۱- (۱) المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲- (۲) ر. ک: العلامه الحلی، قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۴۲۰؛ محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۳۴۵.

۳- (۳) النجفی، همان، ج ۴۰، ص ۴۹.

۴- (۴) همان، ص ۲۷.

۵- (۵) الزحیلی، و هبه، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، ص ۵۹۶۵.

۲- وکالت زن در دعاوی

وکالت زن در دعاوی

تبیین موضوع

اشاره

وکالت زن در دعاوی زیرمجموعه وکالت به معنای عام است. می شود از آن به وکالت خاص یا مقید هم یاد کرد؛ چون مورد وکالت مشخص شده و وکیل فقط در همان دایره مورد توافق ایفای نمایندگی می کند. بررسی و تحلیل ابعاد این موضوع را در ضمن محورهایی که عموما به اصل و کلیت وکالت دعاوی مرتبط است، پی می گیرم:

۱. تعریف وکالت دعاوی؛

۲. ادبیات موضوع یا پیشینه اثر؛

۳. نگاهی به وکالت دعاوی در جهان معاصر و نقش زنان؛

۴. تاریخچه وکالت دعاوی؛

۵. وکالت دعاوی در اسلام و جایگاه زنان؛

۶. نگرشی کوتاه به حکم وکالت دعاوی در فقه(۱).

۱- (۱) تاکیداً یادآوری می کنم آوردن این مطالب به صورت مفصل صرفاً برای این است که از اصل صورت مسأله (وکالت دعاوی) توضیحی ارائه شود تا با بررسی محورهای فوق علاوه بر روشن شدن جوانب مسأله وکالت زن، سلسله مباحثی که در این ارتباط در فقه پژوهی شیعه مغفول مانده و یا جدی گرفته نشده است نیز توضیح لازم را یافته باشد.

۱–تعریف وکالت دعاوی

وکالت دعاوی:(۱) این واژه در عصر ما همان وکالت در خصومت است که پیش تر در بیان برخی از فقها آمده است.(۲) در متون حقوق کشورهای عربی بدان محامات(۳) گفته می شود. به این ترتیب کسی که مسئولیت در چنین وکالتی را می پذیرد، در حقوق ایران وکیل دعاوی و یا وکیل دادگستری، در عربی محامی و در انگلیسی attorny at low نامیده می شود. اما به راستی مفهوم این وکالت چیست؟ و به عبارتی مشخصات آن در مقایسه با مصادیق دیگر کدام است؟

در پاسخ به این پرسش متأسفانه باید گفت: به رغم آنکه وکالت دعاوی در دوره های اولیه فقه تنها نمونه بارز و نخست وکالت بوده و

۱- (۱) الدعوی: شرعا قول مقبول عندالقاضی یقصد به طلب حق قبل غیره، او دفع الخصم عن حق نفسه؛ دعوی شرعا سخنی است که به شکلی پذیرفته شده نزد قاضی برای درخواست حقی از دیگری و یا دفع ادعای کسی دیگر از حق خود طرح می شود. سعدی ابوحبیب، القاموس الفقهی، ص ۱۲۱. با این تعریف مختصر، به اجمال مراد از ترکیب وکالت دعاوی تا حدی مشخص می شود.

۲- (۲) ابن جنید، فتاوی ابن جنید، اعداد: علی پناه الاشتهاردی، ص ۲۰۴. خصومت: در اینجا معادل دعوی و نزاع است، (ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، وضع حواشیه: ابراهیم شمس الدین، ج ۱، ص ۳۶۲.) به طرفین دعوی نیز چون با هم دعوی و نزاع دارند «خصم» گفته شده و ازاین رو وکالت در این زمینه هم به وکالت در خصومت تعبیر شده است.

۳- (۳) المحاماه: حرفه المحامی (محامات به شغل محامی گفته می شود) و: المحامی: المدافع عن احد الخصمین (محامی در اصطلاح قضایی کسی است که از یکی از طرفین دعوی دفاع می کند.) ابراهیم مصطفی و... المعجم الوسیط، ج ۱-۲، ص ۲۰۴.

اصولاً- وکالت در تاریخ فقه با این فرض آغاز شده(۱) و پس از آن هم همواره در کتاب های فقهی استمرار داشته است، پاسخی که به مشابه یک تعریف کلاسیک در این زمینه ارائه شود، دشوار است؛ چون دست کم طبق اطلاعات نگارنده، در گذشته و حال تعریفی از آن در مواضعی که مناسب آن بوده از سوی فقها صورت نگرفته است. بر این اساس سعی می شود برای جبران این خلأ- از شاخصه های کارکردی که برای محامات در پژوهش های جدید از ناحیه اندیشمندان اهل سنت ساماندهی شده است، استفاده کرده و بدین سان از پیچیدگی های نسبتاً بی حاصل - که در تعریف های اصطلاحی گزیرناپذیر است - عبور کنیم و نیز دیگر به مفروضات باب وکالت و تجزیه مفردات آن بازنخواهیم گشت؛ زیرا اولاً: تعریف موضوعات اعتباری فاقد دقت هایی است که معمولاً از یک تعریف مصطلح انتظار می رود.

ثانیاً: این شاخصه ها اجمالاً در بیان فقهای شیعه به عنوان وظیفه وکیل دعاوی مسلم گرفته شده است (موارد آن بعداً اشاره می شود.)

ثالثاً: تطبیق کارکردهای محامات به شاخصه های وکالت دعاوی ازآن رو پرمناسبت است که بسیاری از پژوهش گران این عرصه به یکسانی و وحدت آن اذعان کرده اند(۲) و هرچند محامات با تشکیلات و تشریفات

ص:۴۹

۱- (۱) ر. ک: الشیخ المفید، المقنعه، ص ۸۱۶؛ الشیخ الطوسی، النهایه، ص ۳۱۷؛ المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۰ و الخلاف، تحقیق: سید علی خراسانی و...، ج ۳، ص ۳۴۱.

۲- (۲) ظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ الاسلامی، ج ۲، ص ۳۷۹؛ وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۵، ص ۴۰۷۷ و ۴۰۸۹؛ اسماعیل عبدالنبی شاهین، المسئولیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، ص ۹۴ و ۱۲۹؛ محمود سلمان مشهور حسن، المحاماه تاریخها فی النظم وموقف الشریعه الاسلامیه، ص ۷۰؛ مسلم محمد جودت الیوسف، المحاماه فی ضوء الشریعه الاسلامیه والقوانین العربیه، ص ۶۵.

ویژه ای شناخته می شود، تحلیل آن در نهایت جز بر اساس قواعد وکالت امکان پذیر نیست.(۱) حداکثر آنکه محامات شکل تکامل یافته وکالت دعاوی است که به مقتضیات زمانه با احتیاطها و عقلانیت بشری بیشتر نهادینه شده است. در نتیجه و با این ملاحظات شاخصه های وکالت دعاوی از این قرار است:

۱. نمایندگی از موکل در همه مراحل دادرسی؛ شامل: طرح دعوی در محکمه، اقامه بینه و کارهایی که خود موکل چه در جایگاه مدعی و چه در جایگاه مدعی علیه برای پی گیری آن انجام می داد.

۲. دادن آگاهی های لازم به موکل خود تا با آشنایی و استفاده از راه های مشروع که قانون در اختیار او گذاشته، اهداف مورد نظرش را با موفقیت تعقیب کند. - دفاع از موکل خود در محدوده ای که مجاز خواهد بود.(۲)

۱- (۱) فایز الکندری، عقد المحاماه فی القانون الکویتی والقانون المقارن، ص ۲۲؛ اسامه توفیق ابوالفضل، رساله المحاماه، ج ۱، ص ۲۹. منبع اخیر برای مشروعیت وکالت دعاوی تنها از ادله مشروعیت وکالت عام و وکالت دعاوی استفاده کرده است. ر. ک: ص ۲۹-۳۰. عین این کار را قبل از او محمود سلمان در المحاماه (ص ۹۶ به بعد) انجام داده است.
۲- (۲) جودت الیوسف، همان، ص ۶۳-۶۴؛ المسئولیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، ص ۱۳۱؛ مشهور حسن، همان، ص ۷۵. (برای اطلاع از برخی تفاوت ها، ر. ک: به همین منابع، ادامه از درس های قبل) (علیها السلام) ماهی وظیفه الوکیل من طرف المدعی... والمدعی علیه؟. (ج): وظیفه وکیل المدعی طرح الدعوی علی المدعی علیه عند الحاکم الشرعی، واقامه البینه وتعدیل البینه وتحلیف المنکر وطلب الحکم علی الخصم، وبالجمله ان یقوم بکل مایثبت المدعی. و وظیفه الوکیل المنکر الطعن بالشهود واقامه بینه الجرح ومطالبه الحاکم بالاستماع الی بینه الجرح والحکم به وان یسعی کل جهده فی الدفاع عن المنکر» آیه الله محمد رضا الموسوی الگلبایگانی، مجمع المسائل، ج ۳، ص ۱۵۸؛ (عین این مطلب در): السید عبد الاعلی الموسوی الخوانساری، مهذب الاحکام، ج ۲۱، ص ۲۰۰؛ تحریر الوسیله، ج ۱-۲، ص ۵۴۵؛ تقریبا عین این سه وظیفه در قانون متحد محامات کشورهای عربی نیز انعکاس یافته است: الفصل الاول: فی مهنه المحاماه واهدافها... ماده - ۴: تعمل المحاماه علی ممارسه واجباتها وتحقق رسالتها بالوسایل التالیه: (ا) التوکل عن الافراد للادعا بالحقوق والدفاع عنها، لدی کافه المحاکم. (ب) تقدیم المشوره القانونیه و تنظیم العقود واعداد اللوایح القانونیه. (ج) تقدیم المعونه القضائیه للمواطنین، وتیسیر العداله علیهم امام کل المراجع المختصه، «مشروع قانون المحامات الموحد للبلاد العربیه» عمران محمد بوریس، موسوعه المحامی العربی، ج ۷، ص ۳۵؛ همین وظایف درقانون (۱۹۹۰) وکالت دادگستری فرانسه به عنوان زمینه های فعالیت وکیل دادگستری تعریف شده است، ر. ک: نادر ذو العین، ماهنامه وکالت، ش ۴، آذرماه ۱۳۷۹، ص ۳۶.می توان آنچه را از گذشته ها تحت لزوم رعایت مصلحت موکل برای وکیل مطرح بوده، ناظر به جنبه دفاع از موکل دانست. ر. ک: ابن ادریس الحلی، السرائر، ج ۲، ص ۹.

به این ترتیب، وکالت زن در دعاوی واجد همین شاخصه های فوق خواهد بود که در جریان این نوع از وکالت بدان ها اقدام می کند؛ یعنی نمایندگی از موکل برای انجام امور دادرسی، دادن آگاهی و مشورت های لازم و دفاع از موکل.

۲– ادبیات موضوع یا پیشینه تحقیق

برای آنکه فهم و اشراف بیشتری بر ادبیات و سوابق تلاش های تحقیقی درباره وکالت زن در دعاوی به دست آوریم، ابتدا بهتر است – مثل گذشته – سیری در ادبیات کل وکالت دعاوی داشته باشیم تا پس از آشنایی و اشراف بر کارهای صورت گرفته بر اصل قضیه سهم اختصاصی شاخه های آن را در این میان مشخص کنیم، این نحوه بررسی، علاوه بر توسعه اطلاعات در این باره، علت کم و کیف ادبیات این حوزه را به طور جزئی نیز پیشاپیش توضیح خواهد داد. در مطالعات فقه شیعه – باز هم

ص:۵۱

متأسفانه - وکالت دعاوی از موضوعات مغفولی است که طبق جست وجوهای انجام شده، تحقیقی درباره آن قابل یافت نیست. البته مقصود از تحقیق، پژوهش سازمان یافته، مستقل، جامع و روشمند و در یک سخن به معنای امروزی آن است؛ نه نفی هرگونه طرح و بحثی در این زمینه به طور مطلق، که در گذشته به این نکته اشاره شد که کتاب هایی چون: المقعنه، الخلاف، المبسوط و النهایه باب وکالت را با این مصداق آغاز کرده اند. سخن در بعد از این است که پرداختن بدان همگام با تحولات جامعه و آنچه در این شغل پدید آمده، نبوده تا با استفاده از روش های روزآمد زوایای آن تحلیل شود. اطلاعات و مطالب در این زمینه جز آنچه به شکل فتواهای عملی - که طبعا گزیده ومختصرند - در دست است، دیگر وجود ندارد. چند و چون در جواز و وظایف و نیز قسماً شرایط این نوع وکالت هم همان است که در استفتائات برخی مراجع معاصر منعکس شده است. بحثی نسبتاً مفصل از آن که در الفقه آمده،(۱) از دو صفحه تجاوز نمی کند. در متون روایی بابت وکالت دعوی تنها یک روایت از امام علی (علیه السلام) در دعایم الاسلام ذکر شده است:

وعنه (علیه السلام) انه قال: «من وکل وکیلا حکم علی وکیله، وتجوز الوکاله بغیر محضر من الخصم(۲) هرکه وکیل گرفت، حکم بر وکیل او تعلق می گیرد. و وکالت بدون حضور خصم جایز است.»

در متون مفصلی دیگر چون وسائل الشیعه روایتی در این باره به چشم نمی خورد.

غیر از این ها عمدتاً تحقیقات با رویکرد فقهی در این حوزها از آن

۱- (۱) سید محمد الحسینی الشیرازی، الفقه، ج ۵۹ (کتاب الوکاله)، ص ۲۰۰-۲۰۳.

۲- (۲) نعمان القاضی المغربی، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، ج ۲، ص ۵۴۰، ح ۱۹۲۱.

نویسندگان اهل سنت است که طبق اعتراف محمود سلمان - پژوهشگر معاصر حوزه وکالت دعاوی - اولین کسی که این شغل را در وجهه جدید آن مورد مطالعه جدی قرار داد، احمد فتحی زغلول بود. ایشان یک قرن قبل (۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۰ م) کتابی را تحت عنوان المحاماه منتشر کرد(۱) که پس از آن، سنت تحقیق در این زمینه از سوی فقه پژوهان جامعه عرب ادامه پیدا می کند.(۲)

اینک با توجه به اینکه وکالت دعاوی به کلی در مطالعات فقه پژوهان شیعه سهمی نداشته، به روشنی می توان پرونده وکالت زن در دعاوی را همین جا خاتمه یافته تلقی کرد. وقتی سرگذشت اصل مسأله این گونه مسکوت باشد، انتظار شکل گیری ادبیات پیرامون فروع آن معقول نخواهد بود.

تازه درحلقه پژوهش گران که این موضوع باب نقد و نظر بوده، مسأله زن بازتاب لازم را نداشته است. دکتر یوسف از کسانی که اخیراً اثری در این ارتباط نگاشته است، درباره اهمیت کارش می گوید:

۱- (۱) با وجود تلاش های بسیار به این کتاب دسترسی پیدا نکردم.

۲- (۲) در اینجا از چند اثر در دسترس برای اطلاع و تحقیق نام برده می شود:الف) المحاماه، تاریخها فی النظم وموقف الشریعه الاسلامیه، مشهور حسن، محمود سلمان، دارالفیجا، چاپ اول، عمان، الاردن، ۱۴۰۷ ه/ ۱۹۸۷ م.ب) مسئولیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، اسماعیل عبد النبی، شاهین، جامعه الکویت، چاپ اول، کویت، ۱۹۹۹ م.ج) المحاماه فی ضوءالشریعه الاسلامیه والقوانین العربیه، مسلم محمد جودت الیوسف، مؤسسه الریان، چاپ اول، بیروت، لبنان، ۱۴۲۲ ه/ ۲۰۰۱ م.د) المحاماه وحقوق الانسان، علی بن فائز الجحنی، الریاض، ۲۰۰۳/۱۴۲۲ م.ه (رساله المحاماه، اسامه توفیق ابوالفضل، دار الطلیعه الجدیده، مکتبه الاسد، چاپ اول، دمشق، ۲۰۰۴ م. (این کتاب دو جلد است. جلد دوم آن را متأسفانه پیدا نکردم.)

از جمله امتیازات کتاب او پرداختن به یک سری مسائلی است که قبل از آن کسی جرئت طرح آن را پیدا نکرده بود؛ ابتکاری که سبب شد نشر این کتاب در میان نحله های لاییک، قضات، وکلا و قانون گذاران با مناقشات تندی روبه رو شود. در این میان از جمله مسائلی که او برای اولین بار به چالش کشیده چنین یاد می کند:

«عمل المرأه فی مهنه المحاماه...»؛(۱) فعالیت زن درحرفه محامات.

ناگفته پیداست، که اگر فتح باب این موضوع از سوی ایشان صورت گرفته باشد (که به احتمال زیاد در شکل گسترده و جدی آن همین طور است(۲)) و چند سال بیشتر از آن نمی گذرد، و از سویی، دسترسی ما به جریاناتی که در محیط نویسنده اتفاق افتاده مشکل است، صورت مساله از این بابت (ادبیات وکالت زن در دعاوی) کاملاً پاک خواهد بود. و این، اگر از طرفی مشکلات نقد و ارزیابی کار انجام شده در این رابطه را به شدت تقلیل داده، از طرفی هم بر مشکل این تحقیق افزوده است که گام نهادن در این حیطه را حداقل بدون الگوهای شکلی به پیش بریم.

۳-وکالت در جهان معاصر و نقش زنان

گذشته از آنچه در تاریخ این حرفه، انقطاع و گسست های درازآهنگ دیده می شود و بریده از آنکه در گذشته از اعتبار لازم و وجهه آبرومند برخوردار نبوده است، در جهان معاصر وکالت دعاوی به عنوان یک تخصص علمی دارای حقوق تعریف شده و نیز تشریفات قانونی شناخته

۱- (۱) مسلم محمد جودت الیوسف، المحاماه، ج ۱۷.

۲- (۲) چون موضع گیری منفی در قبال این مسأله قبلاً به شکل غیرگسترده دست کم از سوی محمود سلمان (المحاماه، ص ۲۰۱) و اسماعیل شاهین (مسؤلیه الوکیل، ص ۵۰) مطرح شده است.

می شود.(۱) عمران محمد موریس یک دائره المعارف ۷ جلدی را به گردآوری معلومات وسیع پیرامون قوانین وکالت، اسامی وکلا و... تنها در جهان عرب اختصاص داده است.(۲) چندین سازمان بدون مرز وضعیت و روند جهانی دفاع متهم و حقوق او را در سطح جهانی پوشش می دهند. افزون بر این، اتحادیه جهانی وکلا (I.B.A) (۳) در سطح بین الملل هماهنگ کردن روابط کانون های وکلای جهان و وکلای مدافع و همه شئون مربوط به وکالت و حق دفاع و فروع آن را وجهه همت خود قرار داده است. در این سازمان که مرکز آن در لندن است، بیش از ۱۶۰ کانون مستقل وکلا از کشورهای مختلف جهان و نیز صدها وکیل عضویت دارند.(۴)

از بعد سلبی، برخی از نویسندگان پاره ای از نتایج تلخ تاریخ قضاوت را ناشی از فقدان نهاد وکالت می دانند؛ چون وقتی قضاوت با همه امکانات بر محور قاضی ساختارمند باشد، نگرانی درباره حقوق افراد جامعه غیرمنطقی نخواهد بود که قدرت در شکل گسترده و یک طرفه آن همواره مردم را در بیم و دلواپسی نگه داشته است. به همین سبب در تاریخ دادرسی اسلامی نوعی بدبینی به کل این نهاد دیده می شود و شخصیت هایی چون ابوحنیفه (ت ۱۵۰ ه) علی رغم پیشنهاد دستگاه حاکم

۱- (۱) برای اطلاع موردی در این باره، ر. ک: مسعود انصاری و محمدعلی طاهری، دانش نامه حقوق خصوصی، ج ۳، ص ۲۲۱۶-۲۲۴۶، محراب فکر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴.

۲- (۲) نام و مشخصات کامل این مجموعه: موسوعه المحامی العرب، عمران محمد موریس، منشورات السلفیوم، اشراف: دارالفکر، چاپ اول، بیروت - لبنان، ۱۴۰۰ ه/ ۱۹۸۰ م.

۳- (۳) Internatoinal ، Bar، accociation.

۴- (۴) . ۶ http: //www.irabav - com/pibal.php.

از پـذیرش آن سـر باز می زنند و در میان مردم ضـرب المثل هایی از این دست شایع می شود که: «گنه کرد در بلخ آهنگری / به شوشتر زدن گردن مسـگری»؛ یعنی چون نهادی وجود نداشته که از حقوق متهم فارغ از ترس عواقب کار دفاع و موضوع را چنـان که هست - نه به دلخواه مـدعی - تبیین کننـد، گـاهی حقیقت امر، بر قضـات تـا جـایی تیره و خلط می شـد که چه بسـا افرادی بی جا محاکمه می شدند.

این تحلیل در گامی فراتر، ضـعف قانون گرایی و طفره رفتن از قانون را در کل تمـدن خاورمیانه از همین زوایه تحلیل می کند که وقتی سـیاست و حقوق، هر دو در اختیـار دسـتگاه حـاکم قرار می گیرد و نهـاد مـدنی دیگری در میان نیست، نتیجه جز آن نخواهد بود که در مواردی قانون به نفع سیاست دور زده شود.(۱)

به هر حال، درست یا نادرست، این ها گذشـته است؛ آنچه اهمیت دارد، اعتبار کنونی این نهاد است که با وجود خاستگاه اولیه آن که حقوق مـدنی بود، امروزه وکـالت دعـاوی در حقوق اساسـی راه یـافته و در قـانون اساسـی بسـیاری از کشورها و برخی میثاق های بین المللی، اصل یا ماده ای بدان اختصاص یافته است.

به صورت موردی در این زمینه می توان به قانون اساسـی ایران - مصوب ۱۳۵۸، بازنگری شده در ۱۳۶۸ ش - و قانون اساسی افغانستان - مصوب ۱۳۸۳ ش - اشاره کرد. اصل ۳۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می دارد:

«در همه دادگاه ها طرفین دعوی حق دارند برای خود وکیل انتخاب

۱- (۱) این قسمت، نقل و تلخص از: علی فتاحی، «بازار قضاء و وکالت در ایران و غرب»، ماه نامه وکالت، ش ۲۱-۲۳، مهرماه ۱۳۸۳، ص ۱۶-۱۹.

نمایند و اگر توانایی انتخاب وکیل را نداشته باشند باید برای آنها امکانات تعیین وکیل فراهم گردد.»

قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان در اصل ۳۱ آورده است:

«هر شخص می تواند برای رفع اتهام به مجدد گرفتاری و یا اثبات حق خود وکیل مدافع تعیین کند.»

... دولت در قضایای جنایی برای افراد بی بضاعت وکیل مدافع تعیین نماید.»

در میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ذیل ماده ۱۴ بند «د» در شمار حقوق متهم آورده است که حق دارد: «در محاکمه حاضر بشود و شخصاً به وسیله وکیل منتخب خود از خود دفاع کند و درصورتی که وکیل نداشته باشد، حق داشتن یک وکیل به او اطلاع داده شود و در مواردی که مصالح دادگستری اقتضا نماید، از طرف دادگاه برای او وکیل تعیین بشود که در صورت عجز او از پرداخت حق الوکاله هزینه ای نخواهد داشت.»(۱)

نقش زنان در وکالت: در این قسمت بدون آنکه بخواهیم با آمار و ارقام از حجم فعالیت زنان در این زمینه سخن بگوییم، ترجیح می دهم نتیجه ای کلی که ویل دورانت (۱۸۸۵-۱۹۸۱ م) از آزادی فعالیت زنان در عرصه های مختلف تا دوران خودش گرفته است. یادآوری کنم. در این ارتباط ایشان می گوید: پس از آنکه در اثر تحولات جدید فرصت های آموزشی و شغلی به صورت مساوی میان زن و مرد توزیع گردید، نتیجه ای که از آن به دست آمد «دهان عالمی از تحیر باز ماند.»

ص:۵۷

۱- (۱) حسین مهر پور، نظام بین المللی حقوق بشر، ص ۴۶۰.

طی سه نسل زنان توانستند در هر میدانی که قدرت جسمانی ضروری نبوده، راه خود را باز کرده و با مردان رقابت جدی بنمایند. این نویسنده در صدر عرصه هایی که زنان به خوبی درخشیده و قابلیت های خود را به اثبات رسانده اند، از وکالت دادگستری نام می برد.(۱)

این نتیجه گیری اگر اغراق آمیز هم باشد، سهم واقعیت نهفته در آن را کم نخواهد کرد. گیرم که در زمان نشر اثر (۱۹۲۹ م) مقداری شتاب آلود و یا دست کم در صدق و شمول آن به فراتر از جوامع غربی تردید بود، اینک پس از گذشت هفت دهه، که فراگیری آموزش های تخصصی در بسیاری از کشورها نهادینه شده و همه سیاست ها جبراً یا جهلاً و یا طوعاً جانبی را در پیش گرفته که شکاف های ناشی از هویت جنسی را کم تر کرده یا از بین برده است، جایگاه زن در این عرصه بیش ازپیش و در هر عرصه دیگری به گونه ای تثبیت شده است که امروزه کم تر تشکیلات منطقه ای و بین المللی در وکالت است که زنان در یکی از پست های مهم آن حضور نداشته و یا در اکثر پرونده ها رد پایی ازخود به جا نگذاشته باشند.

۴- تاریخچه وکالت دعاوی

به اذعان برخی از کسانی که در این عرصه تحقیق کرده اند، تاریخ وکالت دعاوی به گذشته بسیار دوری برمی گردد که انسان تازه برای دفاع از خویش به راهکارهای عقلانی روی آورده بود.(۲) چون در حقیقت

۱- (۱) ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب، ص ۱۴۶.

۲- (۲) احمد فتحی زغلول، المحاماه، ص ۴؛ نقل از: اسامه توفیق ابوالفضل، رساله المحاماه، ج ۱، ص ۷.

وکـالت در این زمینه گونه ای از دفـاع اسـت(۱) و کاملاًـ هم منطقی است که انسـان از همـان آغـاز که برای دفـاع از خـویش سازوکارهای وحشیانه را - تا حدودی - کنار گذاشته و به راه حل های نسبتاً عقلانی و مدنی روی آورده باشد، از دیگران هم برای تحقق بهینه این هدف در سـطوح مختلف مثل مشاوره و نمایندگی یاری جسته باشد. این فرضیه اجمالاً چیزی بیش از این را در اختیار ما نخواهد گذشت. ازاین رو آنچه به طور مشـخص سابقه تاریخی این شـغل را باز می کند این است که: در زمان حضـرت موسـی (علیه السـلام) افرادی از آگاهـان به قـانون در جـامعه یهود به حرفه مشـابه آنچه امروزه به نـام وکـالت دعاوی شناخته می شود، اشتغال داشتند.

آنهـا بـا حـل مشـکلات قانونی مردم در دادگاه ها و همکاری های دیگر در این زمینه جزء کسانی بودنـد که در جهت مصالح عامه از بیت المال سهم اختصاصی دریافت می کردند و با خود طرفین دعوی چنین قراری نمی بستند(۲).

معلوم است روند این شـغل به شـکلی که بعدها هم کسانی در جامعه و یا دستگاه قضایی - حداقل در سنت دین یهود - از این طریق کسب درآمد و وجاهت کرده باشـند، بدون مسـتند واضح و صـریح تاریخی است. در میان ادوار گذشـته این حرفه، تنها موردی که بدان توجه شده، مربوط به یونان باستان است که با پیدایش عده ای خطیب برجسته و نیازی که به محاکم طبق علل خاص تشدید می شود، وکالت در دعاوی هم نشاط اجتماعی یافت و آموزش خطابه به عنوان یکی از عوامل مهم موفقیت در

۱- (۱) «حق الدفاع و المحاماه و جهان لعمله واحده، او تعبیران لمعنی واحد؛ حق دفاع و محاماه (وکالت دعاوی) دو روی یک سکه یا تعبیری از یک معنی واحد است. توفیق ابوالفضل، رساله المحاماه، ص ۷۷.
۲- (۲) فتحی زغلول، المحاماه ص ۴؛ نقل از منبع پیشین، ص ۷.

محاکم رونق پیدا کرد که البته کاربرد آن به مثابه یک شغل جز در وکالت دعاوی نمی توانست مد نظر قرار گیرد.(۱)

۵- وکالت دعاوی در اسلام و جایگاه زنان

بدون تردید وکالت دعاوی، در جهان اسلام به عنوان یک تخصص حرفه ای از سابقه چندان روشن و برجسته ای برخوردار نیست تا بتوان به شکل پیوسته در هر عصر برای آن نمونه ها، حلقه استاد و شاگردی، روابط ویژه و قوانین منظم شناسایی کرد.(۲) در متون تاریخی گزارش مستندی راجع به این مطالب و نیز روش و چگونگی حضور وکیل و دفاع او در دادگاه های اسلامی در دست نیست.(۳) افزون بر این، سکوت کتاب هایی که به نام «ادب القضاء» درباره آئین دادرسی اسلام نگاشته شده، از وکیل دعاوی و نیز عدم بازتاب آن در ادبیات تازی و پارسی - به شکلی که باید - سبب شده است برخی مستشرقان اصل واقعیت این نهاد را در جوامع اسلامی انکار کنند.(۴) این ادعا به شکل ضمنی از جانب برخی دیگر به گونه ای مدلل هم بیان شده است: چون مدیریت اسلامی شدیداً خصلت فردگرایی دارد، در تمام نهادهای اساسی آن زمینه مشارکت جمعی وجود نداشته است. لذا در اسلام دادگاه وجود ندارد که تنها قاضی دارد، و دولت هم ندارد، بلکه حاکم دارد.(۵)

۱- (۱) فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: جلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۲- (۲) ر. ک: هیثم، مناع، همان، ص ۴۳۹.

۳- (۳) محمدحسین ساکت، دادرسی در حقوق اسلامی، ص ۲۷۵.

۴- (۴) همان، ص ۲۷۸.

۵- (۵) لویس، برنارد، اسلام و لیبرال دموکراسی؛ نقل از: عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۱۸.

از نویسندگان مسلمان هم هستند کسانی چون دکتر خادم حسین که هرگونه پیشینه این شغل را در اسلام نفی کرده و گفته اند چنین شغلی در حیات هزار و دو بیست ساله مسلمین شناخته شده نیست و خود مولود استعمار و عوامل آن است. این نویسنده علاوه بر ادله دیگری که دارد، از این جا به عدم مشروعیت آن پل می زند که اگر چنین چیزی مشروعیت داشت، باید در میان مسلمانان قبل از این هم متداول و معمول می بود.(۱)

واضح است موضع گیری های شدیداً انکارگرایانه از این دست، با توجه به ادله ذیل از انصاف و یا حداقل معیارهای تحقیق علمی به دور است؛ زیرا اولاًـ حضور وکالت دعوی به عنوان یک فرض زنده در اکثر، بلکه در همه متون فقهی نشان دهنده حضور زنده آن در اجتماع است که اگر چنین نبود، فرضی صرفاً انتزاعی و پرداخته ذهن این گونه دوام نداشت.

تازه، در کتاب های دوره اول فقه، وکالت غالباً با این فرض آغاز شده است. در این صورت آیا معقول خواهد بود که یک باب معتبر فقهی بر محور یک مثال متروک و غیر روشن و ناشناخته توضیح و تحلیل شود؟(۲)

ثانیاً: یافته های پژوهشی در این باب نشان می دهد که در قرن دوم هجری، در زمان قاضی القضات امام ابویوسف (ت ۱۸۲ ه / ۷۹۸ م) برای تعیین اجرت در قبال این شغل، قانونی وضع شده بود که براساس آن وکیل بابت هر بار حضور در محکمه دو درهم از موکلش دریافت کند.(۳)

۱- (۱) خادم حسین، مجله الامه، سال سوم، ش ۳۴، ص ۲۰۰؛ نقل از: مسلم محمد جودت الیوسف، المحاماه، ص ۷۸.

۲- (۲) ر. ک: المقنعه، ص ۸۱۶؛ الشیخ الطوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۱۸ و الخلاف، ج ۳، ص ۳۴۱. و المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۰.

۳- (۳) اسامه توفیق ابوالفضل، رساله المحاماه، ص ۳۱.

نـاگفته پیـداست که اگر وکالت دعاوی از زمینه های مناسب در فقه و فرهنگ دادرسـی اسـلامی برخوردار نبود، در یک برهه نیز - گذشـته از صـرف واقعیت آن - تا این اندازه امکان رشد نمی یافت. مطمئناً آنچه تا این سطح نهادینه می شود، هرچند در مقطعی بسیار کوتاه، پتانسیل های حیات خود را بعد از این هم به آسانی از دست نخواهد داد.

البته چیزی که نباید نادیده گرفت، این است که وکالت دعاوی به رغم مشـروعیت اجماعی که داشـته، همواره یک شغل حقیر و کاملاً ازچشم افتاده بوده است.(۱) به دلیل همین دید هنوز وکالت برای کسانی که از شخصیتی برخوردارند، مستحب توصیه می شود که مبادا خود مستقیم به این کار وارد شوند.(۲) این بی آنکه ناشـی از توجه به جنبه های کارشناسی قضیه باشد، قطعاً هشـداری از مخاطرات آن و بر این مفروض عیان اسـتوار بوده است که متصـدیان این حرفه افراد باشخصـیتی نبوده انـد که اگر چنین نبود، چنین ذهنیتی شـکل نمی گرفت و احاله دعوی به آنان نیز همین محـذور را در پی داشت تا حـداقل به صورت یک سئوال احتمـالی مطرح کننـد که اگر برای افراد باشخصـیت خوب نیست، پس چـاره چیست تـا در شـکل وکـالت آن با این بن بست روبه رو نگردیم.

ص:۶۲

۱- (۱) محمود سلمان مشهور حسن، المحاماه، ص ۴۶.

۲- (۲) و یکره لـذوی المروات مباشـره الخصومه... کما فی الشـرایع و النافع و الارشاد و جامع المقاصد و المسالک و الروضه و مجمع البرهـان... «لعـل الوجه فی ذالـک انه یلزم من ذالک تضـییع الحقوق؛ و انهم لایبالون بفعل المکروهات و لا بما قالوا و لا بمـا قیل فیهم»... و «و یسـتحب لهم التوکیل... کما فی المقنعه و النهایه و الکافی و جامع الشـرایع و التـذکره و التحریر و اللمعه و جامع المقاصد و الروضه و المفاتیح». الحسـینی العاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۶، ص ۸۴۰؛ السید الیزدی، تکمله العروه، ج ۱، ص ۱۴؛ تحریر الوسیله، ج ۱-۲، ص ۵۴۵.

این نحوه تعامل تحقیرآمیز با وکالت دعاوی در اخلاق نیز منعکس شده است. برای نمونه فیض کاشانی (۱۲۹۰-۱۳۴۹ ه (در شرح سخن غزالی (۴۰۵-۵۰۵ ه (پیرامون خصومت مذموم فرموده است:

باید دانست که خصومت مطلقاً مذموم و نکوهیده نیست خصوصاً آنجا که برای رفع ظلم و یا اخذ حقی به کار گرفته شود، بلکه مقصود خصومت هایی است که یا از روی باطل طرح می شود یا بر حق است، اما جاهلانه اقدام و تعقیب می شود.

در ادامه ایشان مثالی را که برای این موارد می آورد، جالب است و در صدر آن به تعبیر خودش وکیل قاضی (وکیل دعوی) قرار دارد؛ زیرا:

... فانه قبل ان یعرف ان الحق فی ای جانب، هو یتوکل فی الخصومه من ای جانب هی تکون، فیخاصم من غیر علم...؛(۱) در حقیقت این شخص بدون آنکه تشخیص دهد حق در کدام جانب است، وکالت در دعوی را قبول می کند و بی آنکه کدام جانبی برایش اهمیت داشته باشد، غیرعالمانه وارد دعوی می شود.

ممکن است تداوم و گسترش این نوع نگاه، رفته رفته زمینه انزوا و در نهایت حذف این شغل را از جامعه اسلامی فراهم کرده باشد. البته اصل زوال آن در دوره های اخیر تا حدودی مسلم است(۲) و شاهد آن نیز همان است که در فقه بدون دادن بهای لازم به این مسأله، از اختصاص بیش از یک سطر به آن دریغ شده است؛ چون حداکثر یک اتفاق بوده است، نه یک روند در دادرسی و نه یک مسأله.

۱- (۱) المحسن الفیض کاشانی، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۵، ص ۲۱۳.اصل عبارت بدون تصرف از غزالی است. ر. ک: محمد ابی حامد الغزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۶۲.
۲- (۲) مرتضی راوندی، سیر قانون و دادگستری در ایران، ص ۱۱۷.

به هرحال، نخستین نمونه تاریخی وکالت دعاوی که از صدر اسلام گزارش شده و به آن استناد هم گردیده، وکالت عقیل بن ابی طالب (۶۰ ه) از برادر خود امام علی (علیه السلام) است.(۱) عقیل مردی مشهور به فصاحت و متانت در پاسخ گویی و در دوران جاهلیت جزء چهار نفری بوده که مردم دعاوی خود را پیش آنها می بردند.(۲)

نقش زن در تاریخ وکالت دعاوی: با افت و رکودی که تاریخ وکالت دعاوی در جهان و به خصوص جوامع اسلامی داشته، نتیجه گیری درباره نقش زنان در این عرصه سهل می نماید. مضافاً اینکه جایگاه تحقیرشده زن در طول تاریخ چشم انداز مسأله را در گستره جهانی آن روشن می کند؛ زیرا زن در اروپا (یک بخش بزرگ جهان) تا یک قرن پیش از حقوق مدنی خود محروم بوده است:

نخستین قدم برای آزادی مادران بزرگ ما قانون ۱۸۸۲ م بود. به موجب این قانون زنان برتانیای کبیر از آن پس از امتیازی بی سابقه برخوردار می شدند و آن اینکه پولی را که به دست می آوردند، حق داشتند برای خود نگه دارند. این قانون اخلاقی و عالی مسیحی را کارخانه داران مجلس عوام انگلستان وضع کردند تا بتوانند زنان انگلستان را به کارخانه ها بکشانند.

۱- (۱) عمر ابن شبه النمیری، تاریخ المدینه المنوره، ج ۳، ص ۱۰۴۲؛ المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۰: البیهقی، السنن الکبری، ج ۸، ص ۴۶۲. برخی محققان قدیمی ترین مورد وکالت دعاوی در اسلام را مربوط به دعوای حسان بن ثابت می دانند که در دوره خلیفه از سوی توسط ابن عباس صورت گرفته است. (ر. ک: ظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ الاسلامی، ج ۲، ص ۳۸۱) ولی از روایاتی که در منابع فوق آمده، برمی آید که نخستین نمونه همان وکالت یاد شده در متن است.

۲- (۲) ابن الاثیر الجزری، اسد الغابه، ج ۳، ص ۵۶۰-۵۶۱.

از آن سال تا به امسال سودجویی مقاومت ناپذیری آنان را از بندگی در خانه رهانیده، گرفتار بندگی و جان کندن در مغازه و کارخانه کرده است.(۱)

بر این اساس، این نخستین گام هم نه برای احقاق حقوق زن و نه به دلیل عقب نشینی مردان از موضع گذشته در قبال زن، که ترفندی بود برای سودجویی از زن در عرصه هایی که ماشین و انقلاب صنعتی اقتضا کرده بود. علاوه بر این، در انسان شناسی غرب، اصل انسانیت و برخورداری زن از روح انسانی مورد تردید و بلکه نفی قطعی بود:

کیست که سالش از چهل بگذرد و از کتاب اوتو واینینگر که در آن کوشیده است بی روح بودن زن را ثابت کند، نامی نبرد؟ کدام مرد است که از خواندن این جمله شوپنهاور در «مقاله درباره زنان» لذت نبرد: «این زن ناقص الخلقه تنگ شانه پهن کفل وکوتاه پا؟!»(۲)

با این همه نشیب وفراز، قانونی که به فعالیت زن در وکالت دعاوی در غرب اجازه داد و نقطه عطفی در این رابطه شمرده شده، قانون ۱۹۰۰ م فرانسه بود.(۳)

اما در جهان اسلام هرچند حقوق مدنی زن در آموزه های اسلامی به شکلی بی سابقه و اعجاب انگیز مورد توجه قرار گرفت، ولی پنهان

۱- (۱) لذات فلسفه، ص ۱۵۱.

۲- (۲) همان، ص ۱۴۹. انسان بودن زن یک دغدغه همیشگی در فرهنگ غرب بوده است؛ چنان که در «مجمع ماکون ۵۸۱ م فرانسه» این موضوع از طرف کلیسا به عنوان دو پرسش مهم مطرح شده بود: ۱) آیا زن روح دارد؟ ۲) آیا زن انسان است؟ ر. ك: المرأه المسلمه فی عصر العولمه، ص ۸۱.

۳- (۳) محمود سلمان، المحاماه تاریخها...، ص ۴۱.

نمی توان کرد که تاریخ مسلمانان سیری متفاوت را نسبت به زنان در پیش گرفت. زن به بدترین محرومیت ها چون ممنوعیت از رفت وآمد به مسجد که نخستین کانون پرستش و آگاهی بخش جامعه اسلامی بود، محکوم شد. مسجد، امن ترین جا، وتنها جایی است که به فعالیت عبادی اختصاص داده شده است. زنان را با توجیهات به شدت تحقیرآمیز از آمد و شد به آن برحذر داشتند. صاحب جواهر (رحمه الله) از فقهای نامدار که بعد از خود سنگین ترین تأثیر را در حوزه فقه شیعه به یادگار گذاشته، در توجیه منع زنان از رفتن به مسجد برای نماز، به مسأله ای اشاره کرده که بازتابنده یک باور عمومی درباره آنان است:

افضلیت نماز در مسجد نسبت به خانه مختص مردان است؛ نه زنان. اگر چه اطلاق تعابیر برخی از فقهای ما شامل زنان هم می شود، این مسأله تقریباً اجماعی است که نماز زن در منزل بهتر از نماز وی در مسجد است؛ به دلیل تستری که از آن ها خواسته شده و نیز به علت ترس از فتنه و اختلاط زن و مرد که هنگام رفت و آمد به مسجد انجام گیرد. به این ترتیب از دسترسی زنان به بسیاری از زشتی ها جلوگیری می شود؛ زیرا زن ها عقلشان ناقص و شهوت بر آنها غلبه دارد.(۱)

این همه ترس و احتیاط افراطی که در رفتن زن ها به مسجد (به این دلیل که زن ها خود انسان هایی مطمئن نبودند) وجود داشته، بخشی مهم از وضعیت زن در قبال حضور در مراکز اجتماعی و آموزشی را تصویر می کند. در بستر این فرهنگ حکایت های تاریخی از این قبیل چقدر طبیعی و بجاست:

۱- (۱) جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۱۴۹.

فخر الـدین کرت (۷۰۷ ه) در هرات به پیروی از «الحـاکم بـامرالله فـاطمی» دسـتور می داد که عورات زنـان، روز از خانه بیرون نیایـد و هر عورتی که روز از خانه بیرون آید، شـمس الدین قدسـی که محتسب است چادر او را سـیاه کند و او را سـربرهنه به محله ها و کوچه ها برآرد تا تجربه دیگران شود.(۱)

این شـیوه تعامل تاریخی با زن می تواند پاسخی ضمنی به پرسش از نقش تاریخی زن در وکالت دعاوی باشد با این پیشینه که زنان در طول تاریـخ به خانه نشـینی محکوم بوده اند، چگونه می توان از ایشان انتظار فعالیت در عرصه ای داشت که هم بیرون از محیط خانه و خانواده بوده و هم نیازمند آگاهی هایی که اهداف موکل خود را بهتر از او تأمین کنند؟ زیرا کسی که کارش را به وکالت می سپارد، غالباً و عقلاً برای انجام بهینه آن است.

بـا این حـال، دستیـابی به آمـاری که فعـالیت زن در عرصه وکـالت دعاوی را منعکس کرده و کـدهای تاریخی را در اختیار ما بگـذارد، بسـیار دشوار است؛ هرچنـد ممکن است در آینـده تا حدودی با تکلف برای آن دست به قرینه سازی ببریم. در نتیجه کلی این بحث، اذعـان محمود سـلمان را مبنی بر انکـار وکالت زن در تاریـخ دعاوی مسـلمانان تأییـد می کنیم که آری، نه در صـدر اسـلام و نه پس از آن کسـی به زنان چنین مسئولیتی را واگـذار نکرده(۲) و یـا دست کم اطلاعی از آن قابـل دریافت نیست. البته این تأیید، منحصر در اصل این ادعا است که ایشان در ادامه، از همین نقطه به

۱- (۱) تاریخ نامه هرات، ص ۴۴۲. نقل از: مجله حوزه، ش ۴۱، آذر و دی ۱۳۶۹، ص ۱۰.

۲- (۲) «مسـلم اصـحاب و نسـل هـای بعـد از آنهـا همواره مردان را وکیـل گرفته انـد و هرگز نمونه ای که زن را وکیل گرفته باشند، شناخته شده نیست.» محمود سلمان مشهور حسن، المحاماه و تاریخها فی النظم و موقف الشریعه الاسلامیه، ص ۲۰۱.

عدم مشروعیت آن عزیمت می کند. و معلوم است که هماهنگی کامل با ایشان تا آن دوردست ها برای ما خطرناک می شود.

۶- نگرشی کوتاه به حکم وکالت دعاوی در فقه

بـدون تردید حکم وکالت دعاوی ذاتاً قطع نظر از آنکه کدام عنوان ثانوی را پیدا کند، امری جایز است؛(۱) یعنی درباره اقدام به مرافعه و تعقیب امور دادگـاهی از طریق وکالت و نماینـدگی حتی در شـکل جدیـد آن که به وکالت دادگستری یا محامات معروف است،(۲) از نـاحیه شـرع، منع و یـا الزامی در کـار نیست. البته معنـای این حکـم این است که اگر وکالت دعاوی تحت شرایطی خاص قرار گیرد، آن گاه حکـم مسأله مطابق همان شـرایط متفاوت خواهـد شـد؛ مثل آنچه در کتاب های فقهی آمـده است که اگر طرف دعوی از افراد باشخصـیت بود، مسـتحب است که برای خود در خصوص دعوی وکیـل بگیرد؛ زیرا فضـای دادگـاه فضـایی مملو از تنازع و جـدال است و ورود این قبیل اشـخاص به آن موجب هتک حرمت و حیثیتشان می شود.(۳) از حضرت امام علی (علیه السلام) در این باره روایتی از طریق عامه ذکر شده است:

«ان للخصومه قحما، وان الشیطان یحضرها. وانی اکره ان احضرها؛(۴) در

۱- (۱) . الغروی، محمد - مازح، یاسر، الفقه علی المذاهب الاربعه (عبدالرحمن الجزیری) و مذهب اهل البیت (علیهم السلام)، ج ۳، ص ۲۳۸؛ اجماعیات فقه الشیعه، ج ۳، ص ۳۰۲.

۲- (۲) ابوالقاسم خویی، منیه السائل، ص ۲۰۰.

۳- (۳) ر. ک: همین کتاب، بحث قبلی (وکالت دعاوی در اسلام...، پاورقی ۳.

۴- (۴) المبسـوط، ج ۲، ص ۳۶۰؛ الامـام الشـافعی، محمـدبن ادریس، کتاب الام، ج ۳، ص ۲۳۷؛ (دو فراز نخست) الـبیهقی، السنن الکبری، ج ۸، ص ۴۶۲؛ نهج البلاغه، ص ۴۰۴ (فراز اول)؛ محی الدین النووی، المجموع فی شـرح المهذب، ج ۱۴، ص ۹۹ (متنی که اینجـا ذکر شـده است). در مفتـاح الکرامه (ج ۱۶، ص ۸۴۱) آمده که «ظاهراً شـیخ در مبسوط سـند روایت را از طریق ما می دانـد.» به عقیـده تعلیقه نویس شـرح لمعه (کلانتر) روایت مشـکل متنی دارد؛ چون باور این قضـیه دشوار است که امام دعاوی را با این وصف به برادر بزرگش فرا افکنی کند. ر. ک: الروضه البهیه فی شـرح اللمعه الدمشقیه، تصحیح: باشراف السید کلانتر، ج ۴، ص ۳۷۷. (قحم: کاری دشوار، واداشتن درمعرض نابودی: الفراهیدی، کتاب العین، ص ۷۷۰)

خصومت سختی هایی هلاک کننده است که شیطان در آن حضور می یابد و من از حضور در آن اکراه دارم.»

از سویی اگر وکالت در بعضی شرایط، تقویت ظلم یا دفاع از دعوایی که عدم مشروعیتش برای وکیل محرز گردیده، تلقی شود، در این صورت حرام است. ازاین رو در فتاوی صادره در این باره به این قید توجه شده که مبادا شخص در دعوایی که به بطلان و ظالمانه بودن آن باور دارد، وکالت بپذیرد.(۱)

این نحوه از برخورد فقهی با مسأله مبتنی بر یک فرض واقع بینانه است که گیرم قرار وکالت به شکل نانوشته برای دفاع از موکل تنظیم شود، چون وکیل نماد و نماینده صاحب دعوی است و هدف هیچ صاحب دعوایی از رفتن به محکمه جز دفاع از خود نیست، پس وکیل نباید در جایی که نمایندگی او در جهت دفاع از جرمی ارزیابی می شود، اقدام کند.

این تصویر البته غیر از آن تصویر آرمان گرایانه ای است که می گوید:

منظور وکیل از دفاع، روشن کردن وضع حقوقی موکل با توجه به مدارک و دلایل موجود است... که در پایان مدافعات، وضع

۱- (۱) منیه السائل، ص ۲۰۰؛ الامام الخمینی، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۶؛ آیه الله الگلپایگانی؛ مجمع المسائل، ج ۳، ص ۱۵۸؛ علامه محمدحسین فضل الله، الندوه، اعداد: عادل القاضی، ج ۵، ص ۷۰۰-۷۰۱.

حقوقی موکل از هر جهت برای دادگاه روشن باشد... بنابراین به فرض اینکه وکیل عالم بر گناهکار بودن موکل خود باشد، به هیچ وجه مانعی برای دفاع نخواهد بود؛ زیرا او... مأموریت کمک به دادگاه از جهت تطبیق وضع متهم با قوانین را دارد.(۱)

از همین پیش فرض آرمانی است که دست به این تجویز برده اند:

هرگاه وکیلی دفاع متهم را به این علت رد کند که اتهام وارد را قابل دفاع نمی داند... در این صورت یک چنین وکیلی وظیفه قاضی را انجام داده و به وکالت لباس قضاوت پوشانده است. و شاید گفت با اعلام یک نظر اشتباهی سنگی در کفه ترازوی عدالت به ضرر متهم گذارده... و شاهین عدالت را در اثر یک نظر اشتباهی در جهت مجرمیت متهم سوق داده است... و عملی را که قاضی پس از استماع دفاع طرفین انجام می دهد، او انجام داده است.(۲)

آری، آن گاه که منظور از دفاع، روشن کردن وضعیت حقوقی متهم باشد و چنین آرمانی نهادینه شود، پیداست که حکم مسأله هم همان خواهد بود که در آغاز بود، اما دریغا که تا آن زمان، تجویز دفاع از حق وکالت رها از هرگونه قید و بستی ممکن است در مواردی ترحم بر پلنگ تیزدندانی را ماند که نتیجه آن جفاکاری بر گوسفندان است.(۳)

وکالت زن در دعاوی؛ در فقه امامیه

اکنون پس از این تمهیدات به یک بخش از پرسش اساسی این نوشتار می پردازیم و آن اینکه: «تکلیف وکالت زن در دعاوی چیست؟» پاسخ به این

۱- (۱) محمدحسین عظیمی، وکیل دادگستری، ص ۱۲؛ ر. ک: لرد بیرکت، «نقش وکیل مدافع در دفاع»، ترجمه علی خادم، مجله کانون وکلا، ش ۹۵، سال هفدهم، ص ۱۲-۱۳.

۲- (۲) همان، ص ۱۲.

۳- (۳) اشاره به شعر معروف: ترحم بر پلنگ تیزدندان ستمکاری بود بر گوسفندان.

پرسش و پرسش های دیگر از این قبیل در حقیقت مهم ترین مسأله ای است که فقه با آن سروکار دارد؛ چون هدف اصلی فقه (دست کم در عرصه روابط انسانی) تعیین چارچوب رفتاری انسان در سپهر شریعت است. به همین جهت حوزه متمرکز فعالیت این کتاب نیز به دلیل رویکرد فقهی آن جز این نمی تواند باشد. پیش از آنکه به تفصیل و تعمیق پاسخ این پرسش بپردازیم، اجمالاً دیدگاه فقهای شیعه را در این زمینه یادآور می شویم.

وکالت زن و دیدگاه فقهای شیعه

این نکته را یادآوری کنم که در فقه شیعه به وکالت زن در دعاوی سلباً یا ایجاباً تصریح نشده است. با این حال می توان با استفاده از مباحث کلی وکالت، جواز اقدام زن به این حرفه را مسلم دانست که به اقتضای ماهیت عمل، یعنی وکالت بودنش: «لافرق بین نیابه الذکر والانثی»؛(۱) در نمایندگی میان زن و مرد فرق نیست. و نیز از ناحیه وکیل شدن زن که:

«المرأه تجوز استنابتها فی کل ما تصح الاستنابه فیه»؛(۲) وکالت زن در همه مواردی که نیابت در آن صحیح است، جایز خواهد بود. یا:

«وتجوز وکاله المرأه عن الرجل وعن المرأه وعن قومها حتی فی الامور السیاسیه والاحکام السلطانیه، الا التصدی لنصب القضاء الشرعی»؛(۳) وکالت زن از طرف مرد و زن و نیز از قومش، حتی در امور سیاسی و شئون حکومتی جایز است، مگر برای تصدی منصب قضاء. عین این مسأله در بیان سرخسی (و ۴۸۳ ه) از فقهای اهل سنت هم آمده است:

ص:۷۱

۱- (۱) الحدائق الناضره، ج ۲۲، ص ۵۵.

۲- (۲) العلامه الحلی، تحریر الاحکام الشرعیه، ج ۳، ص ۳۲؛ ر. ک: تکمله العروه، ج ۱، ص ۱۳۸.

۳- (۳) اجماعیات فقه الشیعه، ج ۳، ص ۳۰.

«اذا وكلت امرأه رجلا، اورجل امرأه، اومسلم ذميا... فذلك كلّه جائز لعموم الحاجه الى الوكاله فی حق هؤلاء»(۱) هرگاه زن به مرد یا مرد به زن یا مسلمان به ذمی یا... وکالت بدهد، همه اینها جایز است؛ چون همه اینها به آن نیاز پیدا می کنند.

خلاصه آنکه زن شرعاً مجاز است برای انجام امور دادگاهی هر کدام از طرفین دعوی نمایندگی بپذیرد. تفصیل این اجمال را در چند محور جمع بندی شده دنبال خواهیم کرد؛ زیرا اولاً: وکالت دعاوی زن از مصادیق وکالت عام است؛ ثانیاً: نسبت به خود این مورد قابل ارزیابی است؛ ثالثاً: چون از معاملات است، می شود بر اساس فلسفه این نوع از معامله آن را بررسی کرد؛ و رابعاً: می توان از مباحث پراکنده ای که در ارتباط با وکالت زن شکل گرفته و نیز برخی یافته های تاریخی در این باره سود جست. به این ترتیب بحث را از مورد نخست پی می گیریم.

ادله جواز وکالت زن در دعاوی

۱. وکالت زن در دعاوی و شرایط وکیل

تردیدی نیست که وکالت زن در دعاوی گونه ای از وکالت عام یا به عبارتی از مصادیق آن است. بنابراین ضروری است برای جواز یا عدم جواز اقدام زن به آن در شرایط کلی وکیل درنگ کرد تا مشخص شود که آیا در فقه برای اهلیت وکیل، مرد بودن شرط شده است یا نه؟ در ارتباط با موضوع وکالت نزدیک به ده روایت در منابع شیعی آمده که در هیچ یک از آنها مضمونی که القا کننده شرط مرد بودن در وکالت باشد، دیده نمی شود. همه مضمون هایی این دسته روایات حول محور

۱- (۱) السرخسی، شمس الدین، المبسوط، ج ۱۹، ص ۸.

موضوعات پرسش کنندگان و در ارتباط با مشکلات آن هاست.(۱) اما آنچه در بیان فقها آمده – همان گونه که ملاحظه شد – کم ترین تردیدی دراین باره نمی گذارد که شرطهایی از این قبیل در وکالت، اعتباری نداشته است. تنها شرایطی که بر آن تمرکز اساسی صورت گرفته، همان شرایط سنی (بلوغ)، روانی (عقل) و معقولیت دخالت او در موضوع مورد وکالت است.(۲) در واقع این شرایط عمدتاً در همه معاملات مبنای اهلیت طرفین معامله را شکل داده و به باب وکالت اختصاص ندارد؛(۳) زیرا آنچه در معامله تعیین کننده خواهد بود، توافق آگاهانه متعاقدین در چارچوب شرع است(۴). و بدیهی است که این توافق در صورتی به این درجه از اعتبار دست می یابد که کودکانه و دیوانه وار اتخاذ نشده باشد؛ زیرا تصمیم و اقدامات این دو صنف غالباً برخوردار از عقلانیت لازم (محاسبه سود و زیان، و اعتبار عرفی) نیست. ازاین رو محقق اردبیلی (۹۹۳ ه) در تحلیلی که برای جواز بیع کودک ارائه می کند، از بعد عقلانی (تشخیص سود و زیان، و اعتبار عرفی) وارد بررسی قضیه شده که اگر در معامله کودکان محاسبه سود و زیان به طور معقول صورت بگیرد (که به اذعان ایشان می گیرد) معامله آنان مشکلی ندارد:

ص:۷۳

۱- (۱) ر. ک: الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۶۱-۱۷۲.

۲- (۲) ر. ک: همین کتاب فصل اول، شرایط وکیل.

۳- (۳) مرحوم سبزواری در بحث از شرایط بیع تذکر می دهد که: شرایطی از قبیل بلوغ و عقل از شرایط عمومی همه معاملاتند. به همین جهت ما از بحث از آنها در هر عقد به طور جداگانه بی نیاز خواهیم بود؛ زیرا دلیل واحد، و مصادیق متعدد است. الموسوی السبزواری، مهذب الاحکام، ج ۲۱، ص ۲۰۰.

۴- (۴) مرحوم خویی معتقد است برای شرط بلوغ در معامله اصلا دلیلی نقلی که از نظر دلالت تام باشد، وجود ندارد، (ر. ک: مصباح الفقاهه، ص ۵۲۳.) این نشان می دهد که آنچه در معاملات تعیین کننده است، انعقاد معامله به شیوه عقلانی است.

اگر وصیت و عتق کودک به مقتضای احادیث درست است، بُعدی ندارد که به جواز همه معاملات کودک قائل شویم؛ درصورتی که بتواند نفع و ضرر و راه های نگهداری و مصرف را در امور مالی تشخیص دهد(۱)

ضرورت برجستگی همین بعد (عقلانیت عرفی) در معاملات است که صاحب جواهر را واداشته تا برخلاف محقق اردبیلی موضع گرفته و معامله کودکان و دیوانگان را درست نداند؛ چون به عقیده ایشان قول و قرار لفظی این هردو صنف مانند اصوات حیوانات از روی آگاهی و اراده معتبر ناشی نمی شود. ایشان در بحث فساد اجرای عقد از سوی کودک و دیوانه می فرماید این مطلب بدان جهت مسلم است که:

عدم تاثیر عبارت آنان در عقود امری بدیهی است؛ چون الفاظ کودک و... مانند اصوات بهایم و حیوانات بوده و کسی برای آن اعتباری قائل نیست.(۲)

درست است که کودک و.. در نگاه این فقیه برخلاف مقدس اردبیلی فاقد اهلیت در معامله بوده و نگاه آنها به دو نتیجه متفاوت منتهی می شود، نوع این تحلیل از مبنای اعتبار شرایط، علاوه بر تصریحات فقها در آغاز این بحث، ما را به اینجا رهنمون می شود که اگر از همان زوایایی که ضرورت شرایط دیگر در معاملات کاوش شده به جنسیت نگاه کنیم، میان زن و مرد در وکالت و در همه عقد و قرارهای معاملی تفاوتی نخواهد بود. به همین دلیل در فقه کسی برای اهلیت زن وارد استدلال نشده، بلکه به اشتراک زن و مرد به عنوان یک پیش فرض بسنده کرده اند. اینکه در برخی منابع برای اهلیت زن در اجرای عقد نکاح آمده است: «عبارت زن در فقه شیعه معتبر

۱- (۱) المحقق الاردبیلی، مجمع الفائده والبرهان، تحقیق: اشتهاردی و...، ج ۸، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۲- (۲) جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۴۳؛ ر. ک: الشیخ لانصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۲۸۴.

است؛ چون از آگاهی و اراده ناشی می شود»(۱) و یا آنچه در حدائق به عدم تفاوت وکالت زن و مرد اشاره شده (در ابتدای همین بحث) به تناسب حساسیت موضوع بوده است؛ نه آنکه به شکل موردی و استثنایی از اهلیت زن در این دو زمینه رفع تشکیک کرده باشند؛ زیرا اصولاً این ذهنیت در میان فقهای شیعه وجود نداشته است.

افزون بر این، اگر وکالت زن را از زاویه شرط اختصاصی وکیل - (۲) یعنی اهلیت و معقولیت دخالت او در موضوع وکالت - مطالعه کنیم، باز هم زن و مرد در وضعیت برابر قرار می گیرند؛ چون اگر بخواهیم اهلیت وکالت کسی را بر مبنای این شرط بسنجیم، فارغ از جنسیت، از اهلیت دخالت او در همان موضوع خواهیم پرسید و نوبت به پرسش از زن بودن و مرد بودن نمی رسد. این شرط که پوشش دهنده کل صلاحیت وکیل، و در صبغه یک قاعده مسلم در همه موارد باب وکالت مسلط است، در واقع بیان شرطهای دیگر را به طور مستقل جلوه می دهد؛ چراکه ابتدایی ترین مرحله اهلیت بدون بلوغ و عقل غیر قابل تأمین است. به سخن دیگر مفاد این قاعده بیان کامل شرایط اهلیت وکیل بوده و در واقع، مسأله همان دغدغه اهلیت شخص وکیل است؛ اهلیتی که البته مستقیماً جنسیت مدار نبوده و از سویی اینکه در فقه شیعه اهلیت تصرف انسان حداقل در اجرای عقود بر اساس جنسیت طبقه بندی نشده است، غیر مستقیم هم ناظر به این مسأله نیست.

البته بحث از چشم انداز کلی اهلیت، به ویژه در ارتباط با معاملات، در فقه کاری به زمین مانده است و یا دست کم انسجام آن توضیح داده

ص:۷۵

۱- (۱) همان، ص ۲۰۰.

۲- (۲) توضیحات لازم درباره این شرط قبلا داده شد. ر. ك: فصل اول، بحث شرایط وکیل.

نشده است، ولی آنچه اخیراً مرحوم مغنیه در بحث از مراحل و مقتضیات اهلیت پس از تتبع و سیر در ابواب فقه مورد امعان نظر قرار داده، در اینجا می تواند راهگشای ما باشد. این فقیه معاصر در آنجا بدون ابهام به مثابه یک قاعده فرموده است: «برای اهلیت در تصرفات مالی و غیر مالی تن ها رشد عقلی و سنی کافی است.»(۱)

براین اساس دیگر برای اینکه بدانیم آیا زن در فلان مورد می تواند وکیل شود یا نه، وسوسه دلیل خاص که ابتدا مشروعیت دخالت زن را به طور مشخص اثبات کند، نخواهیم داشت.

حداکثر آنکه اگر در کارآمدی این قاعده تردید شود و این پرسش با وجود عدم نص شرعی همچنان باقی بماند که مبادا ذکوریت به عنوان شرط در وکالت اخذ شده باشد، مسأله از مصادیق شک در شرطیت است که با جریان «اصاله الصحه» قضیه نهایی می شود؛ چون دلیلی که بر اعتبار آن دلالت کند، دست کم در دست نیست؛ ازاین رو این اصل بدون معارض و حاکم بر «اصاله الفساد» در معاملات خواهد بود.(۲)

ص:۷۶

۱- (۱) فقه الامام الصادق، ج ۳، ص ۵۵.
۲- (۲) لاشک فی قیام السیره علی الحمل علی الصحه... فی کل مورد شک فی صحه المعاملات، بیعاً کان، او اجاره... او غیر ذلک من العناوین المذکوره فی ابواب المعاملات من العقود و الایقاعات بعد تحقق ذلک العنوان بنظر العرف و عندهم، لاحتمال فقد شرط اعتبره الشارع او العقلاء زائداً علی ما هو المقوم لذلک العنوان عندهم، او احتمال وجود مانع کذلک، فیبنون علی الصحه و لایعتنون الی ذلک الاحتمال... ولا فرق عندهم - ای العقلاء - بین ان یکون ذلک المحتمل الفقدان من الشرائط العقد، او المتعاقدین، او العوضین.من المعلوم انها تجری فی المعاملات فی ابواب العقود و الایقاعات، و تکون مقدمه علی اصاله الفساد فیها التی هی عباره عن اصاله عدم النقل و الانتقال فیها. السید محمدحسن البجنوردی، القواعد الفقهیه، تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسن الدرایتی، ج ۱، ص ۲۹۲ و ۲۹۴.

در نتیجه: آن چنان که در شرایط اهلیت وکیل ذکوریت دیده نمی شود و هم طبق قاعده که به طور کلان نقشی در وکالت ندارد و نیز به مقتضای اصل منفی است، در وکالت دعاوی هم که عقدی مستقل نیست، جنسیت تاثیرگذار نخواهد بود. به دیگر سخن، در جواز آن برای زن در فقه منعی دیده نمی شود.

۲. زن و حق مشارکت دعوی

بررسی این محور، با پیش فرض وکالت پذیری دعاوی، ازآن رو حایز اهمیت است که فقهای عمده ای صلاحیت افراد برای تصدی هر گونه وکالت را منوط به حق مشارکت و مداخله مستقیم آنها در عمل مورد وکالت دانسته اند؛ یعنی اگر فردی بخواهد در زمینه ای، وکالت بپذیرد، باید اقدام و تصرفش در آن معقول و مشروع و حداقل برای وی به طور مشخص تحریم نشده باشد.(۱) در واقع این شرط - همان گونه که گفته شد(۲) - نقش محور را در اهلیت وکیل بازی می کنند چون همه کسانی که صلاحیتشان در وکالت انکار شده، بر همین اساس بازگشت می کند؛ یعنی چون از تصرف معتبر در موضوع خاص یا به طور عموم عاجزند، شایستگی شان در همان محدوده زیر سوال قرار دارد.(۳) ازاین رو در حدود که تصرفات کودک پذیرفته شده تلقی می شود، وکالت او نیز حداقل محل مناقشه و به طور قاطع نفی آن دشوار و بلکه مجاز دانسته شده است.(۴) همچنین در دیدگاه فقهایی که برای منع کودک از تصرف

۱- (۱) النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۹۴

۲- (۲) فصل اول، بحث شرایط وکیل.

۳- (۳) ر. ک: النجفی، همان، ص ۳۸۷.

۴- (۴) العلامه الحلی، تحریر الاحکام الشرعیه، ج ۳، ص ۳۳؛ تحریر الوسیله، ج ۱-۲، ص ۵۴۱.

در امور مالی دلیل قائل نبوده اند، راه برای وکالت کودک علی القاعده هموار است.(۱)

به هرحال، مفهوم روشن این شرط که در هویت یک قاعده مسلم ظاهر شده،(۲) این است که برای اهلیت وکیل تنها بلوغ و رشد عقلی کافی نیست که ممکن است شخص در عین اجتماع این شرایط از وکالت شرعا ممنوع شده باشد؛ مثل کسی که در حج به سر می برد و لباس احرام به تن دارد. این شخص چون از مبادرت در اجرای عقد نکاح و شکار تحریم شده است، برای دیگران هم چنین حقی ندارد و نخواهد توانست که از طریق وکالت این قبیل اقدامات را انجام دهد.(۳)

بر این اساس، اگر شایستگی زن در وکالت دعاوی از این نقطه نظر مورد توجه قرار بگیرد، به خوبی روشن خواهد شد که حق تصرف زن در دعاوی تا آنجا در فقه اسلامی مسلم و بدون تشکیک است که کسی برای آن نیاز به استدلال و حتی تذکر را ندیده است.(۴) تنها آنچه در اینجا بدان توجه شده، همان شرایط شخصی است که در همه ابواب معامله بر آن تأکید می شود؛ یعنی بلوغ و عقل.

آری، در بیان برخی فقها با محفوظ بودن این حق برای زنان آمده که اگر حضور در دادگاه کسر شخصیت برای برخی از آنها تلقی شده و

۱- (۱) ر. ک: مصباح الفقاهه، تقریر: محمدعلی التوحیدی، ج ۳، ص ۵۳۴-۵۳۶.

۲- (۲) «ملاک صحت وکالت وکیل دو چیز است: ۱) عملی که در انجام آن وکیل می شود، جایز بوده و بر او تحریم نشده باشد. ۲) آن عمل نیابت پذیر باشد.» النجفی، همان، ص ۳۹۴. ر. ک: فصل اول، قلمرو وکالت.

۳- (۳) منبع پیشین.

۴- (۴) در اعلامیه حقوق بشر اسلامی، ماده ۱۹ بند ب هم تصریح شده است: مراجعه و پناه بردن به دادگاه حقی است که برای همه تضمین شده است.

خودشان از حضور در آن امتناع ورزند، حاکم شرع برای حفظ احترام آنها باید وکیل بگیرد(۱).

در پایان بی آنکه مایل به تفصیل این بحث باشیم، یادآوری نمونه هایی از تاریخ صدر اسلام ضروری می دانم.

الف) در میان آیات قرآن دو آیه به شهادت شأن نزول و به ویژه دلالت مضمون در ارتباط با مشارکت زنان در دعاوی نازل شده اند:

(الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ) (۲) مردان سرپرست زنانند. به این دلیل که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند.

به اتفاق مفسران این آیه در جریان شکایت حبیبه دختر زید همسر سعد بن ربیع انصاری نازل شد. این زن برای دادخواهی از شوهرش که به صورت او سیلی زده بود، برای قضاوت نزد پیامبر آمده بود. پس از نقل ماجرا از سوی این زن و اتفاقات کوچکی این آیه نازل شد.(۳)

(قَدْ سَمِعَ اللّهُ قَوْلَ الَّتِی تُجادِلُکَ فِی زَوْجِها وَ تَشْتَکِی إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ یَسْمَعُ تَحاوُرَکُما إِنَّ اللّهَ سَمِیعٌ بَصِیرٌ) (۴)

خدا گفتار زنی را که درباره شوهرش با تو گفتگو می کرد شنید؛ و خدا گفتگوی شما را می شنود؛ زیرا خدا شنوای داناست.

در وجه نزول آیه روایت شده است که یکی از زنان صحابی به نام

۱- (۱) العلامه الحلی، همان، ص ۴۳۵؛

۲- (۲) نساء، آیه ۳۴.

۳- (۳) امین الاسلام الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القران، تحقیق: لجنه من العلماء المحققین الاخصائیین، ج ۳، ص ۷۹؛ الواحدی النیشابوری، اسباب النزول، ص ۱۰۰.

۴- (۴) مجادله، آیه ۱.

«خوله» همسر «اوس بن ثابت» نزد رسول خدا شکایت برد که شوهرم با من که جوان و مورد رغبت بودم، ازدواج کرد و اکنون که سنین عمرم زیاد شده و چند بچه آورده ام، مرا مانند مادرش قرار داده است (چنین سخنی در جاهلیت به منزله تحریم زن بود). اکنون من چند کودک خردسال دارم و استطاعت وجه معاش ایشان مرا نیست. اگر آنها را به وی واگذارم، ضایع می شوند و اگر خودم سرپرستی کنم، گرسنه می مانند. حضرت فرمود: «من از قضیه تو بی اطلاعم.» یا به وی فرمود: «تو بر وی حرام هستی.» زن گفت: «من شکایت خویش به خدا می برم.» این آیات نازل شد. لذا پیغمبر (صلی الله علیه و آله) اوس را طلبید و او را بین طلاق زنش و نگهداری با تأدیه کفاره مخیر ساخت.(۱)

همان گونه که ملاحظه می شود، این دو آیه در جریان دادخواهی زنانی نازل شده که از بدرفتاری شوهرانشان مستقیماً به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شکایت کرده بودند.

ب) علاوه بر این، در میان قضاوت های امام علی (علیه السلام) روایت های متعددی وجود دارد که در بسیاری از آنها زن در جایگاه شاکی یا متهم حضور یافته است.(۲)

۱- (۱) کاظم مدیر شانه چی، آیات الاحکام، ص ۲۷۶؛ مجمع البیان، ج ۹، ص ۴۰۸؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۳۱۲؛ ابن الاثیر الجزری، اسد الغابه، ج ۶، ص ۹۴.

۲- (۲) محمد الری شهری، موسوعه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، تحقیق: مرکز بحوث دار الحدیث، ج ۱۱، ص ۱۳-۵۹. در قضاوت های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز افزون بر آنچه در اینجا آمده، احادیثی درباره حضور زن در این قضاوت ها وجود دارد، ولی ما برای اثبات مطلب به همین نمونه های قطعی بسنده کرده، از ذکر آنها خودداری می کنیم. برای اطلاع ر. ک: محمد بن اطلاع القرطبی، اقضیه رسول الله (صلی الله علیه و آله)، تحقیق: محمد ضیاء الرحمن الاعظمی.

این نمونه ها از متن شریعت و مربوط به دوره ای است که قضاوت اسلامی عملاً بر محور شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امام معصوم اتکا داشته و آستان عدالت این گونه مرجع و ملجأ تظلم افراد از هر قشر و صنف بوده است.

بنابراین، این از افتخارات نظام فقهی اسلام است که از همان آغاز برخلاف برخی آیین های دیگر برای زن در اقدام به دعاوی اهلیت کامل قائل شده است؛(۱) چنان که در تضمین همه حقوق مدنی او نیز پیش گام همه بوده است(۲).

در نتیجه: از نقطه نظر اهلیت در دعاوی، وکالت زن منطبق بر مبنای فقهی وکالت و دارای سوابق روشن تاریخی در اسلام است.

۳. وکالت زن و فلسفه وکالت

«هدف اصلی از معاملات، آن آثاری است که ترتب پیدا می کند، آن احکامی است که برآن بار می شود. چرا خانه می خرد؟ حتی نه به منظور اینکه صرفاً مالک خانه باشد؛ نه، ملکیت هم مقدّمیت بر آن آثار دارد تا بتواند در این خانه سکونت کند، از منافع خانه بهره ببرد...»

... در باب معاملات، یک اغراض و آثاری مورد نظر است که آن اغراض و آثار به عنوان رکنیت و اصالت، در باب معاملات مورد نظر است.»(۳)

۱- (۱) «سیمون دبوار» در انتقاد از نظام زناشویی که از سوی کلیسا در غرب معمول بوده، می گوید: در این نظام زناشویی، زن پس از شوهر کردن حق اقامه دعوی را از دست می داد: جنس دوم، ترجمه قاسم صفوی. نقل از: محمدعلی ناجی راد، موانع مشارکت زنان، ص ۱۴۲.

۲- (۲) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۲۱۶، ۲۱۴ و ۲۰۶.

۳- (۳) آیه الله فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ج ۷، ص ۳۲۰.

می توان همین سخن را در باب وکالت دعاوی - که قطعاً یکی از مصادیق معاملات است - گفت که: هدف از وکالت در دعاوی دست یافتن به آثار مورد نظر موکل است؛ یعنی پیشرفت جریان دادرسی به گونه ای که وکالت به تضییع و تفویت مصالح موکل منجر نشود. این ویژگی باب معاملات می تواند یکی از محورهای بررسی در مشروعیت وکالت زن قرار گیرد تا وکالت زن در دعاوی معطوف به هدف ارزیابی شود که آیا پیش برد اهداف وکالت دعوا از سوی زن امکان دارد؟ چون شرعاً اقدامات سفهی (که سود و زیان در آن محاسبه نشود) در معاملات فاقد اعتبار است و تازه فلسفه مشروعیت وکالت عموما، وخصوصاً در دعاوی برآورد نیازی است که در این باره احساس می شود؛ زیرا به هر دلیلی برای همه امکان مباشرت در دعوا وجود ندارد.(۱) پرواضح است که اگر وکالت دعاوی از این زاویه تحلیل شود، جنسیت متغیر تعیین کننده نخواهد بود، بلکه آنچه در این ارتباط نقش محوری دارد، آگاهی، تجربه و حداکثر تخصص حرفه ای افراد است. بدیهی است که امکان کسب و فراگیری دانش و تخصص فراراه همه است و زن از این بابت با هیچ کمبود فطری مواجه نیست(۲) تا تجویز و احاله این گونه وکالت به زن تجویز کاری باشد که در منطق عقل و به طریق اولی در شرع به دلیل فقدان مصلحت محکوم باشد که مثلاً چون این عمل افزون بر توانایی های ذاتی اوست، بیهوده و در نتیجه غیرمشروع است.

۱- (۱) ر. ک: المبسوط، ج ۲، ص ۳۶۳؛ العلامه الحلی، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۱۳؛ المحقق الثانی، جامع المقاصد، ج ۸، ص ۲۲۱.

۲- (۲) برای اطلاع بیشتر درباره توانایی زنان در کسب علم و دانش، ر. ک: عبدالله جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، ص ۱۱۰ (مقامات علمی انسان) و فصل: زن در برهان؛ مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۵۴.

تـازه وکـالت زن در مواردی که موکـل زن باشـد نه تنهـا بـا فلسـفه وکـالت تضـاد نـدارد که تقارن و تطبیق آن با روح وکالت دعاوی بیشتر است؛ زیرا آنکه به درستی می تواند رازآشـنای یک زن باشد، کسی است که در تجارب تلخ و شیرین زندگی و نوع عواطف و افکار، بیشترین اشتراک و همسویی را با او دارد.

درک زنـان و موقعیت هـای روحی و مشـکلات زنـدگی زنان با نفوذ محرمانه به دنیای آنان میسر است و چنین کاری فقط از عهـده هم صـنفان آنان برمی آید. به همین جهت این زنانند که اگر نگوییم تنها مدافع، حداقل مناسب ترین مدافع همدیگر در این گونه صحنه های زندگی اند و با محفوظ ماندن اسرار و نبود موانع و احتیاط شرعی می توانند جوانب حقوقی - فقهی امور موکل هم جنس خود را بررسی کنند، بی آنکه رعایت حجب و حیا طرف مقابل را ناچار به خودسانسوری نماید.(۱)

پس وکـالت زن در دعـاوی گذشـته از مواردی که تنهـا گزینه منـاسب برای مصـلحت کلاـن این نوع معامله است، حـداقل در تحقـق آن مـانع تلقی نخواهـد شـد، بلکه عکس قضـیه محرز است؛ چه اگر زن هـا نمی توانسـتند، یـا زن بودن آنهـا مخـل این مصلحت بود، عقلای جهان معاصر وکالت زنان را نمی پذیرفتند.

ص:۸۳

۱- (۱) توجه به وکالت زن در دعاوی از این بعـد به اندازه ای اهمیت دارد که حکومت سـعودی به رغم سـختگیری هایش در فعـالیت اجتمـاعی زنـان اخیرا بـا وکـالت زن در مسائـل قضـایی مربـوط به زنـان مـوافقت کرده است تـا از طریق فعـالیت زنـان متخصـص در مسائـل قضـاء جریان امور قضایی آنان را تسـهیل کنـد. البته این فعالیت اختصاص به مسائل زنان دارد و آنها حق حضـور در محـاکمی ندارتـد کـه قضـات آن مرداننـد. الشـبکه العربیه لمعلومـات حقـوق الانسـان، ۴ یولیـو ۲۰۰۴ م. الریـاض. www.hrinfo.org.

۴. مواضع مناقشه برانگیز وکالت زن

در همه ابواب فقه که سخن از وکالت به میان آمده است، دو مورد جود دارد که فقها با تصریح به جواز وکالت زن وارد استدلال شده اند:

الف) وکالت زن در نکاح؛

ب) وکالت زن از جانب شوهر در طلاق خودش.

مسلم طرح گزینشی این دو مورد معنی دار است و این قبیل پرسش ها را درپی دارد: آیا موارد جواز قطعی وکالت زن در همین دو مورد خلاصه می شود؟ یا کدام مناقشه در کار است که برای رفع تشکیک آن فقها روی این دو محور تمرکز کرده اند؟ گفتن ندارد که با وجود تصریحات فقها مبنی بر تعمیم جواز وکالت زن در همه گستره امور وکالت پذیر،(۱) فرضیه سازی در پاسخ پرسش نخست، امکان ندارد. آنچه شایان تأمل خواهد ماند، همان بخش دوم پرسش است که می توان پاسخ رگه های آن را از خلال مباحث مطرح شده به دست آورد. برای نمونه شیخ طوسی در خلاف می فرماید:

برای زن جایز است که در عقد ازدواج خود، دیگران، دختر و خواهرش اقدام نماید و نیز جایز است - چنان که ابوحنییفه هم گفته - از جانب مرد یا زن در عقد وکیل شود، ولی از نظر شافعی هیچ یک از این موارد درست نیست.(۲)

همچنین در بیان صاحب جواهر همراه با تشریح دیدگاه محقق(۳) آمده است:

ص:۸۴

۱- (۱) ر. ک: همین فصل، وکالت زن و دیدگاه فقهای شیعه.

۲- (۲) «یجوز للمرأه ان تزوج نفسها او غیرها، بنتها او اختها، ویجوز ان تکون وکیله فی الایجاب والقبول، و به قال ابوحنیفه. وقال الشافعی کل ذلک لا یجوز.» الخلاف، ج ۴، ص ۲۸۷، مسأله ۱۵.

۳- (۳) المحقق الحلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲۱۶.

«اجرای عقـد از سوی زنی بـالغ و دارای رشـد در فقه امـامیه معتبر است. بنابراین، می توانـد خود را به عقـد کسـی درآورد. نیز بدون اینکه در مسأله اختلاف باشد، می تواند از جانب دیگران در عقد وکیل شود. بلکه ممکن است در مسأله اجماع به دست آورد و اشـکالی هم نـدارد؛ چون ادله اطلاق دارد. حتی قائل شـدن به ولایت پـدر یا جـد بر دختر بالغ و رشـید نیز مسـتلزم این نیست که عقدش را در حق دیگران نافذ ندانیم، بلکه برای خودش نیز با اذن ولی نافذ است. پس بطلان دیدگاه شافعی مبنی بر مسلوب العباره بودن زن واضح است.»(۱)

همـان گونه که ملاـحظه می شود، لب اسـتدلال صـاحب جواهر این است که: از سویی اهلیت زن در فقه شـیعه مسـلم و از این جهت سـخن او در این قبیل اقـدامات پـذیرفتنی است (حتی ولایت پـدر یا جد در نکاح زنان «بکر» نیز مخل اهلیت آنان نبوده، بلکه فلسفه ای دیگر دارد). از سوی دیگر دلایل مشروعیت نکاح، اطلاق داشته و در آن قیدی که مباشرت فاعل خاص را الزام کنـد، وجود نـدارد. در نتیجه، مضافاً به اجماع که در مسأله حاصل است، دیـدگاه شافعی واضـح البطلان و وکالت برای زن در این عرصه ها مجاز است.

عین این مطلب را ایشان در کتاب وکاله با تأکیـد بیشتر آورده است که: دو مطلب در فقه امامیه در سـطح ضـروریات است: ۱. عدم

ص:۸۵

۱- (۱) «عبـاره المرأه معتبره فی العقـد عنـدنا، مع البلوغ و الرشـد، ای العقـل، فیجوز لها ان تزوج نفسـها وان تکون وکیله لغیرها ایجاباً و قبولاًـ بلاخلاـف، بـل یمکن تحصـیل الاجمـاع علیه، بل و لا اشـکال لاطلاق الادله، بل لو قلنا بثبوت الولایه علی البکر البالغه الرشـیده للاب و الجـد لم یسـتلزم ذالک سـلب عبارتها للغیر، بل و لا لها باذنه کما هو واضـح. فما عن الشافعی من سـلب عبارتها مطلقاً معلوم البطلان». جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۰۰-۲۰۱.

حرمت اقدام زن برای نکاح ۲. وکالت پـذیر بودن اجرای عقـد نکاح. در نتیجه، وکالت زن در این زمینه مطابق ادله جواز عقد نکاح و قاعده باب وکالت بدون اشـکال است.(۱) منظور از قاعده، همان قاعده است که: هرگاه شـخص صـلاحیت تصرف در عملی داشته باشد، می تواند در آن برای دیگران وکالت بپذیرد.

تأمـل بر این نمونه ها به روشـنی مبنای مناقشه را باز می گویـد که علت طرح مسأله به شـکل گزینش شـده نقـد انسان شناسـی «شافعی» است که در دیدگاه وی زن مطلقا فاقد اهلیت در نکاح تعریف شده اسـت(۲). واضح است رویکردی که برای زن در نکاح خودش شایسـتگی قائل نیست، اقـدام وی برای دیگران در این زمینه را هم علی القاعـده مجاز نخواهـد دانست.(۳) براین اساس، فقهای شیعه بحث را به محور اصلـی – یعنی اهلیت زن – منتقل کرده انـد که با وجود جمع بودن شـرایط اهلیت در زن دلیلی که توجیه کننده محرومیت به خصوص او باشد، وجود

۱- (۱) «تصـح وکالتهـا عنـدنا فی عقـد النکـاح ایجاباً وقبولاً لان عبارتها معتبره فیه عنـدنا، للعمومات، خلافاً للشافعی المانع من توکیلهـا فیه ایجاباً وقبولاـ کالمحرم ولیس بشـی کما ذکرناه فی محله، فهی منـدرجه فی الضابط المزبور الـذی مفاد العمومات، ضروره عدم حرمه شیء من ذالک علیها وقابلیته للینابه.» همان، ج ۲۷، ص ۳۹۵.
۲- (۲) ابی عبـدالله محمـد ابن ادریس الشافعی، موسوعه الامام الشافعی: کتاب الامام، تحقیق: علی محمـد و عادل احمد، ج ۶، ص ۵۳ بابی دارد تحت عنوان: «لانکاح الا بولی» که هر گونه اقدام مستقل زن را در امر ازدواج شرعاً ممنوع می داند.
۳- (۳) «از نظرشافعیه: زن بـدون ولی حق مباشـرت در عقد نکاح خود ندارد. ازاین رو وکالتش از دیگران هم صـحیح نیست.» عبـدالرحمن الجزیری، کتاب الفقه علی مـذاهب الاربعه، ج ۳، ص ۱۳۱. عبـد النبی شاهین به طور مبنایی بر اساس این دیـدگاه عدم اهلیت زن در نکاح را به حوزه وکالت دعوا هم تعمیم داده است. ر. ک: مسؤلیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، ص ۵۱.

ندارد تا بر پایه آن، اهلیت را که ضرورتاً زن واجد آن است، حداقل به شکل موردی تعلیق کنیم.

اما در طلاق دو مشکل دیگر هست:

۱. از ضروریات شریعت است که طلاق حق مرد بوده، زن ذاتاً اهلیتی در این موضوع ندارد تا اصالتاً یا وکالتاً اقدامی در این زمینه انجام دهد.

۲. به شیخ طوسی نسبت داده شده است که علاوه بر استناد به روایت، از باب لزوم مغایرت میان وکیل و مورد وکالت (مطلقه) جواز وکالت زن در طلاق را مردود دانسته است؛(۱) یعنی وکیل در حقیقت برای

۱- (۱) «شیخ در استدلال ممنوع بودن زن از وکالت در طلاق فرموده است: اولاً: موضوع وکالت (که در اینجا زن است) نمی تواند وکیل در آن باشد. ثانیا: روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) «الطلاق بید من اخذ بالساق» در عدم صحت وکالت در طلاق مطلقاً ظهور دارد. تنها وکالت غیر زن به دلیل مستقل خارج شده، بقیه موارد تحت منع باقی می ماند.ضعف این استدلال آشکار است؛ زیرا مغایرت میان موضوع وکالت و وکیل اعتباراً کفایت می کند. مغایرت در اینجا موجود است و مفاد روایت هم بر فرض مسلم بودنش انحصار وکالت برای مرد نیست. شهید ثانی، زین الدین، مسالك الافهام، ج ۹، ص ۲۹ نکته: این نسبت که شیخ طوسی از باب لزوم مغایرت میان وکیل و مطلقه، این مورد را نفی کرده معروف است، ولی همان گونه که مصححان جدید مسالك تذکر داده اند، در بیان شیخ وجود ندارد. به همین جهت صاحب جواهر با اینکه در جواهر، ج ۳۲، ص ۲۹ استدلال شیخ را مبنی بر ظهور نصوص می داند، نه اشتراط مغایرت، در کتاب الوکاله (ج ۲۷، ص ۳۹۰) با شیخ طوسی روی همین مغایرت حرف می زند. البته اصل نسبت درست است و شیخ در دو جای مبسوط (ج ۲، ص ۳۶۵ و ج ۵، ص ۲۹) بدون اینکه استدلال ارائه کند، به شکل فتوا مسأله را به مذهب امامیه نسبت می دهد.

دیگری وارد عمل می شود و در وکالت زن برای طلاق خود این مرز به هم می ریزد؛ پس وکالت زن در طلاق خود علاوه بر آنکه برخلاف قاعده مسلم اهلیت وکیل است، با این مشکل نیز روبه رو است.(۱)

جالب توجه آنکه با وجود این چالش ها که در اینجا وجود دارد، صاحب حدائق جواز وکالت زن در طلاق خود را به مشهور نسبت داده است(۲) و صاحب جواهر هم علی رغم احتیاطی که در کتاب طلاق در این موضوع مصروف داشته،(۳) در کتاب وکالت تصریح می کند که بر اساس اقتضای ادله عام جواز طلاق که در اجرای آن مباشرت مرد شرط نشده و نیز به دلیل آنکه در مسأله تغایر اعتباری حاصل است و افزون بر این، در اعتباریات چیزی ضرورت ندارد، اشکال شیخ طوسی مبنی بر لزوم مغایرت در وکیل و موکل فیه وارد نیست.(۴)

به هرحال، تجزیه و تحلیل کامل راه برون رفت از این مشکل منظور ما نخواهد بود که آنچه اهمیت دارد و ما به دنبال آنیم، کشف آن رازی است که این مناقشه را برانگیخته تا جایی که فقهای شیعه از میان همه موارد روی این دو موضوع برای تحکیم موقف خود وارد استدلال

۱- (۱) البته در اینکه اصل طلاق امر وکالت پذیر است، تردید وجود ندارد. برای اطلاع از مبانی روایی مسأله، ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۸۸، ب ۳۹.

۲- (۲) الحدائق الناضره، ج ۲۵، ص ۱۵۲.

۳- (۳) جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۹.

۴- (۴) «آیا وکالت زن در طلاق خودش درست است؟ بر مبنای شیخ که میان وکیل و مطلقه مغایرت را شرط می داند، جایز نیست. در مسأله تردید وجود داشته، بلکه براساس اقتضای عمومات طلاق، وکالت زن در این مورد اشکال ندارد و مغایرت اعتباری در این موارد کفایت می کند.» همان، ج ۲۷، ص ۳۹۵.

شـده انـد. از آنچه گفته شـد، این نکته روشن گردیـد که آن راز یا مبنای مناقشه حـداقل در فقه شـیعه تشـکیک در اهلیت زن نبوده است تا جنسـیت را به شـکل یک مانع، هرچند جزئی این گونه برجسته کرده باشند، بلکه منبع آن تردیدها و تشکیک ها آبخشورهای دیگر بوده است. برای یک مورد هم اهلیت زن در معرض سوال قرار نگرفته است.

تازه، طلاق میدان این مانور است و می توان به صورت جدی پرسـید: وقتی زن برای طلاق خود فاقد صـلاحیت بوده و وکالت او ابتـداءً خروج از قاعده اهلیت تلقی می شود، تجویز وکالت وی مبتنی بر کدام محمل اهلیت ساز دیگر است؟ عدم اهلیت زن در این زمینه بسترسـاز اصـلی مسـأله است، ولی در فقه به این نکته اشاره نشـده و شـیخ هم که از منتقـدان وکالت زن در طلاق است، بر مبانی دیگر (لزوم مغایرت میان وکیل و موکل فیه و روایت) متمرکز شده است.(۱)

البته پاسـخ هـای داده شـده به همـان پرسـش های دیگر هم همگی بر مبنای اهلیت کلی زن دور می زنـد و گویا از آن به مثابه یک الگوی مسـلط برای حل این گونه مناقشات اسـتفاده شده است. در نتیجه محصول این نقض و ابرام ها تأکید بر اهلیت همه جانبه شخصیت زن خواهد بود که نه تنها در نکاح و طلاق که به فراتر از آن، از جمله وکالت دعاوی هم کارآمدی تام و تمام دارد؛ زیرا علت یا پاسخی که در قبال تردیدها گفته شد، به طور خلاصه این است:

ص:۸۹

۱- (۱) جدی ترین نقد وکالت در طلاق زن را در تمام اشکال آن محمد جواد مغنیه در فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام) آورده که این از مواضع شـبهه هـای واجب الاحتیـاط است ازاین رو در قضایـایی از این قبیـل بایـد احتیاط کرد. برای اطلاع ر. ک: همین منبع، ج ۶، ص ۸.

«... لا ـ نّهـا کامله فی العقل والبلوغ والاختیار؛(۱) حقیقتاً کمـال زن در بلوغ و عقـل و نیز اختیـار امری مسـلم است.» ازاین رو با وجود این مؤلفه ها زمینه تردید در مشروعیت وکالت زن در دعاوی نخواهد ماند.

قراین تاریخی

اشاره

آنچه در این قسـمت تحت عنوان قراین تاریخی وکالت زن ارائه می شود، نقض یا ابطال دیـدگاه تأییـد شده پیشـین نیست. آن دیـدگاه مبنی بر نفی نمونه هـای تـاریخی وکالت زن در دادرسـی اسـلامی به معنای مصـطلح کلمه کماکان به قوت خود باقی است. حـداکثر آنکه یافته های تاریخی که در این جهت پیش بینی شـده، در شـکل یک قرینه و مؤیـد قابل تأمل است. در این زمینه، دو نمونه تاریخی از صدر اسلام ارائه می شود.

۱. دفاع زهرا (علیها السلام) از امام علی (علیه السلام)

اجمالاً تردیدی نیست که بزرگ ترین مشکلی که پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (صفر ۱۱ ه (جامعه نومسلمان آن روز با آن روبه رو شد، موضوع خلافت و جانشـینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. رویدادهایی که از همان لحظه نخست وداع تا چنـد روز پس از آن به انزوای امام علی (علیه السـلام) و در فرجام به تضـییع حق مسـلم او انجامید، کم و بیش واکنش هـایی را در پی داشت که مؤثرترین آن از نـاحیه فـاطمه (علیها السـلام) (و ۱۱ ه (دختر پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) ابراز شـده است. ایشـان پس از آنکه اطلاع یافت خلیفه اول فـدک را مصادره کرده است، در مسـجد حضور یافته، در ازدحام مهاجران و انصار طی

۱- (۱) اجماعیات فقه الشیعه، ج ۳، ص ۴۶۲.

خطبه ای بلنـد شـخص خلیفه و برخوردهای عناصـر دخیل در قضایای بعد از وفات پدرش را به انتقاد گرفت و همگی را عتاب کرد که چرا این گونه و به یکباره به بیراهه می روید:

فانّی حرتم بعد البیان؟

واسررتم بعد الاعلان؟

ونکثتم بعد الاقدام؟

واشرکتم بعد الایمان؟

چرا پس از روشنی حقیقت حیران شدید؟ و پس از اظهار آن پنهان می دارید؟ و بعد از پیشروی عقب نشینی کردید؟ و پس از ایمان به شرک افتادید؟!(۱)

این هشـدارها و فرازهـای دیگری از خطبه اگر در قـالب یک دفاعیه از غصب «فـدک» قابل ارزیابی است، از بعـد دیگر دفاع و تظلم از یـار بزرگ او، یعنی امـامت نیز هست و بلکه جز این نیست، که فـدک هم تـا آنجا که به تقـویت این سیاست فـاطمی ارتباط پیدا می کند، مطرح می شود چون اصل مسأله «مسأله اسلام و کفر، مسأله ایمان و نفاق و مسأله نص و شورا بود».(۲)

۱- (۱) الطبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، احتجاج، ترجمه: جعفری، بهراد، ج ۱، ص ۲۳۷.
۲- (۲) الشـهید السـید محمـد باقر الصـدر، المجموعه الکامله لمؤلفات السـید محمـد باقر الصدر، ج ۱۱، ص ۵۱: «ان احتجاج الزهراء لم یکن حول المیراث اولنحله، و انمـا کـان حربـا سیاسا کمـا نسـمیها الیوم و تظلمـا لقرینهـا العظیم الـذی شاء الخلیفه و اصـحابه ان یبعدوا عن المقام الطبیعی له فی دنیا الاسـلام.» و ص ۴۹: «فالمسأله اذن لیست مسأله میراث ونحله الا بالمقـدار الذی یتصل بموضوع السـیاسه العلیا و لیست مطالبه بعقار او دار، بل هی فی نظر الزهراء مسأله اسلام وکفر ومسأله ایمان ونفاق ومسأله نصّ و شوری».

درست است که این واکنش بیشتر در برابر غصب فدک شناسایی شده، اما در واقع فدک بهانه و فرصت بود و خطبه فاطمه (علیها السلام) در عمق خود به کل محور فتنه هجوم برده بود و ماجرای فدک یکی از پیامدهای اندک آن می توانست باشد. این احتوای سیاسی به فدک از ناحیه فاطمه (علیها السلام) سبب شد که فدک در طول تاریخ به یک رمز سیاسی بدل شود. به همین سبب بعدها امام کاظم (علیها السلام) (۱۲۸-۱۸۳ ه (هم از فدک همین استفاده را می کند. هارون (۱۷۰-۱۹۳ ه (برای بازگرداندن فدک به امام پیشنهاد می کند که آن را حدودگذاری نماید. امام می فرماید:

«حد اولش، عدن؛

حد دومش، سمرقند؛

حد سومش، آفریقا؛

و حد چهارم آن نیز نواحی ارمنیه و بحر خزر است.»(۱)

و این یعنی آنکه فدک کل قلمرو حکومت اسلامی را در بر می گیرد که از دست ما غصب شده است و یک جغرافیای همیشه محدود نیست؛ آن گونه که از آغاز هم محدود به گستره یک منطقه نبوده است.

اما اینکه چرا چالش با این مسأله به شکل صریح تر و آن چنان که باید در سیاست علوی یا فاطمی دیده نمی شود، برای آن است که حرکت های خارج از این چارچوب هزینه هایی داشت که از رویارویی با آن به شدت پرهیز می شد؛ چون امواج فتنه ممکن بود که در جهش های دیوانه وار خود، اصل صورت مسأله را به کلی پاک کند که: «نه از تاک نشان ماند و نه از تاکنشان.»

۱- (۱) سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۳۵۹؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۴۳۵.

بنـابراین، فـدک آن گونه که شـهید صـدر فرموده است: «نه یک خاک، نه یک قریه، که رمزی از یک انـدیشه بزرگ و اراده انقلابی بود که می خواست سـنگ بنایی را که دیوار حکومت موجود روی آن کـج برآمـده بود، از بن برکنـد»(۱) و نقاب از چهره مـدعیان اسـلام و اتحاد امت براندازد که دیوار اتحاد جز براساس پایبندی به آموزه ها و اطاعت اهل بیت (علیهم السـلام) استوار نخواهد شد:

«فجعل الله الایمان تطهیرا لکم من الشـرک، و الصـلوه تنزیها لکم عن الکبر... و طاعتنا نظاما للمله، و امامتنا اماناً للفرقه ؛ خداوند ایمـان را برای تطهیر قلوب شـما از آلودگی شـرک قرار داده و ادای نماز را برای دوری از کبر... و اطاعت از ما را نظامی برای آیین و امامتمان را موجب امنیت از تفرقه و جدایی مؤمنان...»(۲)

جز این، هر راهکاری اتخاذ شود - آن گونه که شده - عین سقوط در بلایا و فتنه خواهد بود:

«... ابتداراً زعمتم خوف الفتنه، الا فی الفتنه سقطوا، و ان جهنم لمیحطه بالکافرین، فهیهات منکم، و کیف بکم، و انّی تؤفکون؟ ...؛ حریصـانه آشوب کردیـد و اعمـال خود را جلوگیر فتنه می پنداشتیـد. بدانیـد که این مردم هنگام امتحان باختنـد و) در فتنه خود سـقوط کردنـد (و جایگـاه مردم کـافر جهنم است. این اعمال از شـما به دور است و جای چه عجب است و چگونه دروغ می گویید؟!(۳)»

این فرازها که از امامت در کنار ایمان و نماز یاد می کند و آینده

ص:۹۳

۱- (۱) المجموعه الکامله لمؤلفات السید محمدباقر الصدر، ج ۱۱، ص ۴۸.

۲- (۲) الطبرسی، احتجاج، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳- (۳) همان، ص ۲۳۳.

جریان های موجود را به کفر منتهی می داند، به خوبی روشنگر مقاصد بلند فاطمه (علیها السلام) است که می خواست از چه کسی و کدام حق دفاع کند و آیا آن غیر از امامت علی (علیه السلام) و مظلومیت او بود؟(۱)

پس، با اینکه بنا نیست حرکت فاطمه (علیها السلام) در دفاع از علی (علیه السلام) را بر محمل وکالت فقهی توجیه کنیم - که دشوار است - آنچه به طور قطع از آن آموخته می شود، الگودهی مشروعیت دفاع در محکمه به شکل وسیع آن برای همه است که از سیره یک فرد معصوم استنباط می شود؛ زیرا:

فاطمه اولاً معصوم است؛ ثانیاً: معصوم، مطلقاً چه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و چه غیر پیامبر قول و فعل و تقریر او - سخن و سکوت و رفتار و برخوردش - سنت اسلامی محسوب می شود؛ ثالثاً: سنت حجت است و تفاوتی در حجیت سنت زهرا و علی نیست.(۲)

نکته ای که در آخر باید افزود، این است که: گذشته از جایگاهی که فاطمه (علیها السلام) در اندیشه شیعی دارد، در همان شرایط دشوار که همه معادلات برضدّ امام علی (علیه السلام) تغییر کرده و بهانه جوی های اصطلاحاً دینی و شبه دینی باب روز بود، انتقادی درباره حضور فاطمه (علیها السلام) در دفاع از علی (علیه السلام) که حضور یک زن بود، دیده نمی شود که کسی گفته باشد فدک پیشکش! اینها دارند حریم دین و سنت را این گونه می شکنند.

۱- (۱) شهید صدر می فرماید: خلیفه خوب موضوع را دریافته بود. به همین جهت در واکنش تند بعد از سخنان فاطمه (علیهم السلام) نکوهش هایش را متوجه امام (علیه السلام) کرد: فلم یتکلم الا عن علی فوصفه بانه ثعاله وانه مرب لکل فتنه وانه کام طحال وان فاطمه ذنبه التابع له. ولم یذکر عن المیراث قلیلاً و کثیراً. همان، ص ۵۱؛ ر. ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۱۵.

۲- (۲) زن در آیینه جلال و جمال، ص ۴۱۱.

۲. نمایندگی سوده همدانی

(۱)

قرینه دیگری که در این بحث به کار می آیـد، جریان معروف دادخواهی سوده دختر عماره همـدانی است که به نماینـدگی از اهـل قریه اش در زمان خلافت امام علی (علیه السـلام) از جفای کارگزار حضـرت در مرکز خلافت حضور یافت. مشـروح این ماجرا از زبان خود این زن که در دربار معاویه نقل شده، این است:

«روزی برای شکایت از کارگزاری که بر ما ظلم روا داشته بود، پیش امام علی (علیه السلام) رفتم. چون وارد شدم، وی مشغول نماز بود. پس از فراغت با مهربانی و توجهی رئوفانه پرسید: آیا حاجتی داری؟ عرض کردم: آری. آن گاه از ماجرایی که بر ما رفته بود، گزارش دادم. امام با شنیدن آن گریه اش گرفت و دست هایش را به سوی آسمان بلند کرد و عرض داشت:

«اللهم انی لم آمرهم بظلم خلقـک و لا ترک حقک ؛ خـدایا! من آنها را به سـتم در حق بنـدگانت و ترک حق فرمان تو نـداده ام.»(۲)

پس از آن قطعه پوستی از جیب درآورد و با نام خدا چنین نگاشت:

(قَدْ جاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزانَ وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْـياءَهُمْ وَ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْـلاحِها ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (۳) فاذا اتاک

۱- (۱) جریـان کامـل سوده در اکثر منابع تاریخی معتبر آمـده است. برای نمونه ر. ک: (به ترتیب قـدمت) ابن طیفور، بلاغات النساء، ص ۳۰-۳۲؛ ابن عبد ربه الاندلسی، عقد الفرید، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ ابن عساکر، علی بن هبه الله الشافعی، تاریخ دمشق الکبیر، تحقیق: علی عـاشور الجنوی، ج ۷۳، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ (با اندک اختصار)، محمد باقر المجلسـی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۱۷۲-۲۲۱. نقل مستقیم ما در اینجا از نسخه عقد الفرید است.

۲- (۲) عقد الفرید، ج ۲، ص ۱۰۳.

۳- (۳) اعراف، آیه ۸۵.

کتابی هذا فاحفظ بما فی یدک من عملنا حتی یقدم علیکم من یقبضه منک، والسلام؛

در حقیقت، برای شما را از جانب پروردگاتان برهانی روشن آمده است. پس پیمانه و ترازو را تمام نهید و اموال مردم را کم مدهید و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید. این) رهکردها (اگر مؤمنید، برای شما بهتر است. پس زمانی که این نامه را خواندی، هر آنچه از اموال حکومتی پیشت هست، به امانت نگه دار تا آنکه مامور بعدی برای تحویل گرفتن آن از دست تو برسد.(۱)

این نامه را بدون مهر و تشریفات - یعنی سر گشاده - به من تحویل داد و وقتی آن را آوردم، آن مامور از منصب عزل شد.»

طبق این حکایت، امام پس از شنیدن شکایت سوده فرمان عزل آن مامور را صادر کرد که به صرف رسیدن نامه از مسئولیت برکنار شد.

این جریان تاریخی که حکایت رجوع یک زن برای دادخواهی در مرکز خلافت اسلامی است، نشان دهنده واقعیت نمایندگی زنان در دادگاه اسلامی و شاهد بر مشروعیت آن نیز هست؛ زیرا در سیره امام علی (علیه السلام) دادخواهی یک زن برای دیگران پذیرفته شده، و ایشان به حرف های او ترتیب اثر داده است. و این زن نیز به خوبی درک کرده بود که کارهایی از این سنخ با شئون زنانگی او در تضاد نیست؛ به ویژه اینکه چنان سندی را از امام دریافت کرد و برای همین وقتی مشابه این قضیه در زمان خلافت معاویه اتفاق می افتد و سوده و قومش با جفای حاکم وقت روبه رو می شوند، دوباره رهسپار مرکز خلافت می شود؛ اما دریغا که این بار به

ص:۹۶

۱- (۱) عقد الفرید، ج ۲، ص ۱۰۴

گفته خود وی پس از شهادت امام علی (علیه السلام): «صار العدل مدفوناً؛(۱) عدالت در خاک دفن شده بود». معاویه تا چشمش به سوده افتاد، شروع به شماتت کرد: شما همان زنی که در صفین برادرانت را بر ضدّ ما به شدت تحریک کردی و این اشعار را می خواندی:

«فرزند عماره! در روز هم آویختن نیزه ها چون پدر باش!

برای به خواری نشاندن هند و زاده هند، علی و یارانش را یاری کن...»(۲)

با شنیدن این حرف ها زخم های کهنه این زن لب باز کرد. رو کرد به معاویه که: « مات الراس و بتر الذنب، فدع عنک تذکار ما قد نسی...؛(۳) ای سنگدل! دیگر به دلم نیشتر مزن. گذشته ها گذشته است. این قافله اگر این گونه به هر راه و سویی پریشان و آشفته درمانده اند، ازآن روست که سر از دست داده اند. اکنون مسئول جامعه تو هستی و نباید این گونه ستم ها روا داشته شود.» بعد آن شعر معروفش را خواند:

صلی الاله علی روح تضمّنها قبر فصار العدل مدفونا

درود خدا بر روان کسی که وقتی قبر او را در بر گرفت، عدالت در خاک دفن شد.

قد حالف الحق لا یبغی به ثمنا فصار بالحق و الایمان مقرونا(۴)

پیوند و پیمانش با حق و حقیقت آن گونه ناگسستنی بود که همواره با حقیقت و ایمان هم نشین شد.

معاویه پرسید: این شخص کیست؟

۱- (۱) همان، ص ۱۰۲.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) همان، ص ۱۰۳.

۴- (۴) همان.

گفت: علی. بعد همان ماجرا را تعریف کرد که وقتی ما برای مشابه این قضیه به او شکایت بردیم، چه کرد.

در نهایت معاویه هم به خواست او احترام گذاشت و دستور داد حقوق ضایع شده شخص وی، برگردانده شود، اما سوده قبول نکرد که این مسأله ای شخصی نیست:

« هی اذا الفحشاء ان کان عـدلا شاملاً و الا فانا کسائر قومی؛(۱) این اجازه به ترویـج فحشا است. اگر قرار است به عدالت رفتار شود، حق همه است. در غیر این صورت، من هم مثل آنها خواهم بود.»

مقصود از تحلیل این حکایت همین نکته بود که در میان جریان های دادرسی اسلامی و شبه اسلامی چنین قضیه ای به ثبت رسیده است. یک زن در دوران عمرش دو بار داوطلبانه (به احتمال زیاد) در مرکز خلافت اسلامی که مرکز قضاوت هم بود، از اهـل محله اش چنین دفـاع کرده و یـک مورد آن در حضور و دوران حاکمیت امام علی (علیه السلام) صورت گرفته است. استقبال امام از حرکت این زن و تأیید آن می تواند تقریری از ناحیه معصوم بر مشروعیت نمایندگی زن در دعاوی تلقی شود.

نتیجه و جمع بندی

مجموع آنچه پیرامون جواز وکالت زن در دعاوی مرور شد، بدین ترتیب قابل جمع بندی است:

۱. وکالت عموماً در دیدگاه فقهای شیعه به منزله یک فرصت مساوی برای زن و مرد تلقی شده است.

۲. در بررسی شرایط وکالت و نیز موشکافی مبنایی درباره اهلیت در معاملات، بحثی از جنسیت به میان نیامده است.

۱- (۱) همان، ص ۱۰۴.

۳. مشارکت دعوی یا حق دادخواهی در حقوق اسلامی جزء حقوق مسلم است که به برخورداری همه از این حق توجه شده است. هیچ امتیازی برای صنف و یا قشر خاصی در نظر گرفته نشده است.

۴. بعد از تأمین مصلحت وکالت دعاوی، نه تنها در شایستگی زنان در برآوردن این مهم تردیدی نیست که در مواردی به طور انحصاری تحقق مصلحت وکالت دعوا در گرو وکالت زن خواهد بود.

۵. مباحث پراکنده ای که در فقه شیعه راجع به موارد وکالت زن شکل گرفته، همه اهلیت وکالت زن را به طور مطلق اثبات می کند.

۶. قراین تاریخی علاوه بر بازگوکردن واقعیت تاریخی نمایندگی زن در دفاع از دیگران، روایت از تقریر دوجانبه معصوم نیز در این ارتباط دارد.

ص:۹۹

۳– نقدها و مخالفت ها

نگاهی به ماهیت نقدها

در این بخش تلاش می شود چالش ها و تعارضات جواز وکالت زن در دعاوی مورد بررسی قرار گیرد. مسلماً آن گونه که انتظار می رود، جای طرح این مباحث در پژوهش هایی است که اگر نه در خصوص وکالت زن در دعاوی، دست کم درباره وکالت دعاوی نگارش یافته باشد. به همین جهت، منابعی که در ابتدای فصل از آنها نام برده ایم، به شکلی به این قضیه و غالباً با رویکرد انتقادی پرداخته است؛ مثلاً:

الف) عمل زن در این عرصه با روح شریعت که مبتنی بر سدّ ذرایع، منع اختلاط زن و مرد، حفظ حجاب و صیانت از کرامت زن است، سازگار نیست؛ چون وارد شدن در این گونه کارها بدون کنار گذاشتن پاره ای از این حدود شرعی میسر نیست.(۱)

ب) علاوه بر مشکلات شرعی فوق و تردیدی که در توان زن برای انجام این مهم وجود داشته، در تاریخ دادرسی مسلمانان هم چنین پدیده

ص:۱۰۱

۱- (۱) اسماعیل عبدالنبی شاهین، مسئولیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، ص ۴۹-۵۰-۵۱.

ای دیـده نشـده است. این خود حکایت از وجود یک بازدارنـدگی شـرعی است که اگر نمی بود، حـداقل نمونه ای دیـده می شد.(۱)

ج) ادله ای که زنـان را از تسـلط بر مردان منع می کننـد؛ زیرا مردان نسـبت به زنـان از تحمـل بالاـتری برای به دوش کشـیدن مسئولیت های زندگی برخوردارند. نیز طبق مفاد روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) (لن یفلح قوم ولیتهم امرأه؛(۲) گروهی که زمام امرش را به دست زن بسپارد هرگز رستگار نمی شود.) نباید امور مهمی چون وکالت دعوا به زن سپرده شود که شخص موکل به رستگاری نمی رسد. طبق این ملاحظات به زن نباید اجازه وکالت دعاوی داده نشود.(۳)

به چند جهت ما به این نقدها نمی پردازیم:

اولاً: خارج از رویکرد تحقیقی این نوشـتار است؛ چون رویکرد انتخاب شـده برای تحقیق این موضوع، فقه شـیعه برگزیده شده است؛ هرچند که روش مطالعات در خصوص این موضوع از گرایش های فرقه ای تأثیرپذیر نباشد.

ثانیـاً: بحث عـدم جواز اختلاـط و حفـظ حجـاب افراطی که هرگونه تعامل زنان و مردان را نتیجه بدهـد، بیشتر متأثر از فرهنگ های محلی است تا الزامات فقهی.(۴)

۱- (۱) محمود سلمان، مشهور حسن، المحاماه وتاریخها..، ص ۲۰۰-۲۰۱.

۲- (۲) الصحیح البخاری، ب ۸۴، کتاب النبی الی کسـری وقیصر، ص ۷۸۱؛ السـنن الکبری للبیهقی، ج ۴، ص ۲۳۷ ب: لایاتم الرجل بامرأه، و ج ۱۵، ص ۱۰۰، ب: لایولی الوالی امرأه ولا فاسقا ولا جاهلا امر القضاء.

۳- (۳) مسـلم الیوسـف، المحامـاه فی ضـوء الشـریعه، ص ۱۳۰-۱۴۲. ایـن قسـمت کتـاب ایشـان اخیراً در اینـترنت شـبکه http//saaid.net هم ارائه شده است.

۴- (۴) برای فهم این مـدعا کافی است در نحوه برخورد متفاوت با زن در کشورهای اسـلامی چون عربسـتان سـعودی، ایران و افغانسـتان دقت شـود. بـا وجـود اسـتناد همه به شـریعت اسـلامی، برخوردهـا چنـان تفـاوتی فـاحش دارنـد که در یکی زن حق راننـدگی نـدارد و در دیگری تا تصـدی وزارتخانه و کرسـی مجلس شورا، پیش رفته است. مسـلم این برخوردها بیش از آنکه مستند به شـریعت باشد، به فرهنگ های بومی - قومی و برداشت های جهت دار از شـریعت برمی گردد. طالبان هم روزگاری برای اجرای شـریعت غرای محمدی (صلی الله علیه و آله) رفت و آمد زنان را به بیرون از خانه تحریم کرده بودند! جالب است اخیراً ۱۱۸ تن از شخصیت های مذهبی عربستان بیانیه استدلالی شان را درباره حرمت رانندگی زنان را منتشر کرده اند؛ ر. ک: ۱۱۸ شخصیه سعودیه یرفضون فی بیان جدید قیاده المرأه للسیاره: www.alarabia.ne

ثالثاً: بحث بر فرض یک محیط آلوده و عاری از ضوابط مسلمانی نیست، بلکه روی زن بودن و دخالت «عامل جنسیت» است که شرایط دیگر، از قبیل آمادگی آموزشی - تجربی و مساعدت وضع اجتماع به لحاظ فعالیت زنان مفروض است.

رابعاً: قسمتی از این نقدها (که معطوف به عدم توان زن می شود) در همین بخش، و قسمت دیگر (که معطوف به نهی روایت نبوی است) در فصل آخر، ضمن بررسی دیدگاهی انتقادی به مسأله بررسی خواهد شد.

خامسا :ءمشکل نبود نمونه های تاریخی وکالت زن در دعاوی را قبلاً ضمن نقش زن در تاریخ وکالت بررسی کردیم. در اینجا به طرح دیدگاه و احیاناً مستندات تفسیرهایی خواهیم پرداخت که: ۱. در حوزه فقه شیعه مطرح شده باشد. ۲. صلاحیت زن را بر پایه زن بودن (جنسیت) به چالش بکشد و هرچند با این موضوع ارتباط مستقیم نداشته باشد، نتیجه یا لازمه مستقیم آن به این مسأله مربوط شود. ازاین رو از مجموع این طیف دیدگاه ها می توان تحت عنوان دیدگاه «فراه - وکالت» یاد کرد. و این یعنی آنکه به دلیل تسلط سایه سکوت بر متن قضیه (وکالت دعاوی) جوانب آن در فقه شیعه، از جمله وکالت دعاوی زن در جای مناسب

خود نقد و تحلیل نشده است. بنابراین سعی می شود اشکالات مقدّر در ضمن دیدگاه ها به شکلی بازسازی شود، هر چند برخی به اجمال تذکری کلی داده اند که از معامله با زنان باید برحذر بود:

همه شرایع که مقصودشان هدایت مردم به سوی حق و تسهیل و تنظیم اجتماع انسانی بوده، اتفاق دارند بر اینکه معامله با زنان مانند معامله با شخص قاصر و محتاج به ولی و کافل و قیم کامل است؛ چراکه زنان تکویناً، خلقتاً، بدناً، ادباً، رأیاً، عقلاً و عملاً نسبت به مردان ناقصند؛ چنان که علمای اخلاق زنان را به مغلوبیت و تسلیم در برابر شهوات معرفی کرده، می گویند: دوست داشتن لهو و لعب و تعلق به اوهام و پذیرفتن دسایس و انقلابات و تلون مزاج در زنان بیش از مردان است.(۱)

این صراحت بیان را ممکن است در خصوص معامله یا وکالت دعوای زن از ناحیه فقیهی دیگر نداشته باشیم، اما مبانی آن وجود دارد. بر این اساس، نقطه عزیمت ما در این بخش، مبانی ای است که عمدتاً جنبه انسان شناسی نسبت به زن دارد و در جای خود هریک به ادله قرآنی و روایی مستند شده و به سبب آن گونه ای تقسیم حوزه کار به دو ساحت خصوصی و عمومی پدید آمده است. در واقع شیوه کار ما به یک معنی تأمل و بررسی برخی پشتوانه های کلان نگاهی است که چنین مرزی را به شکل ممتد و گسترده به وجوده آورده است و اگر به آنها بازگشت شود، عمل زن در این حیطه نیز در ساحتی قرار می گیرد که حوزه کار وی نیست. به عبارتی بازگشت به آن مبانی این تقسیم را برجسته ساخته و توصیه هایی در بر دارد که از تعامل و فعالیت زنان در

۱- (۱) آیت الله یوسف گیلانی، طومار عفت، ص ۳۳.

بیرون از محیط خانه به شدت می کاهد تا جایی که درباره هر کاری بیرون از این محیط وسوسه مشروعیت آن را نباید از خاطر دور داشت.

با این درآمد، مجموع آنچه در این زمینه لازم دیده شده است، به ترتیب اهمیت محتوایی آن به شکل طبقه بندی شده ارائه می شود.

ادله قرآنی مخالف وکالت زن در دعاوی

آیه اول: ناتوانی زن در بیان دلیل

یکی از آیاتی که راجع به زن مورد توجه و گاه مبنای انسان شناختی زن قرار گرفته، این آیه شریفه است:

(أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ) ؛(۱) آیا کسی) را شریک خدا می کنند (که در زر و زیور پرورش یافته و در) هنگام (مجادله بیانش غیر روشن است.

در این آیه، زن به دو ویژگی توصیف شده است:

۱. کیفیت نشو و نما در تعلق به زینت و تجمل؛

۲. ناتوانی از بیان دلیل در هنگام منازعه و جدال.

این آیه با چند آیه قبل و بعد از خود قسمتی از اقوال و عقاید طوایفی از کفار را حکایت می کند؛ مثل اینکه می گفتند خدا فرزند دارد و ملائکه دختران خدایند.(۲) قرآن کریم در مقام ردّ پندارهای موهوم و جاهلی آنان از دو ویژگی فوق این صنف که به فرزندی خدا نسبت داده شده نیز سخن به میان آورده است.

۱- (۱) زخرف، آیه ۱۸.

۲- (۲) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۴.

البته تبیان(۱) و مجمع البیان(۲) احتمال دیگری هم از قول «ابوزید» در تفسیر این آیه آورده اند که مراد از این آیه، بت های آراسته به زیور مشرکانند که فاقد هرگونه شعور و بیان بودند؛ ولی این رأی را اکثر مفسران نپذیرفته اند و در خود مجمع البیان صرفاً به صورت احتمال ذکر شده و شیخ طوسی هم پس از ذکر این احتمال، دوباره به تفسیر نخست بازگشت کرده و می فرماید: «والاول اصح»؛ یعنی همان که از قول «ابن عباس» آورده بود که: «المراد به المرأه؛(۳) مقصود از آیه زن است». در برخی تفسیرهای معتبر معاصر هم همین تفسیر تأیید شده است. برای نمونه علامه در المیزان این گونه به توضیح آیه می پردازد:

«أَ وَ مَنْ یُنَشَّؤُا...» ؛ یعنی آیا خدا دختران را فرزند خود گرفته و یا این مشرکانند که از جنس بشر آنها را که در ناز و نعمت و زر و زیور بار می آیند، فرزند خدا تصور کرده اند؟! با اینکه در بیان و تقریر دلیل گفته خود و اثبات ادعایشان عاجزند و دلیل روشن ندارند.

این دو صفت که برای زنان آورده برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقتی بیشتر و تعقل ضعیف تر از مرد است و به عکس مرد بالطبع دارای عواطف کم تر و تعقل بیشتری است. و از روشن ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است، ضعیف است.(۴)

ص:۱۰۶

۱- (۱) الشیخ الطوسی، التبیان، ج ۹، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۲- (۲) الطبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۴.
۳- (۳) التبیان، ج ۹، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۴- (۴) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۳۴؛ ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۲۸.

ملاحظه ای که در بیان علامه شایان تأمل است، این است که ایشان با استفاده از کلمه بالطبع ذاتی و دائمی بودن این دو صفت را برای زن خاطرنشان می کند؛ چنان که شیخ طوسی هم با قاطعیت تذکر می دهد که زنان برخلاف مردها فاقد صلاحیت جدال در خصومتند(۱) و در مجمع البیان به شکل نتیجه نقل شده است که: کم تر زنی اقدام به استدلال کرده که به ضرر او منتهی نشده باشد؛ چون: «و لایمکنها ان یتبین الحجه عند الخصومه لضعفها و سفهها؛(۲) زیرا زنان به دلیل ضعف و سفاهت (کم خردی) هنگام خصومت نمی توانند استدلال کنند.»

پس، از مجموع این تفسیرها آنچه به دست می آید، ذاتی بودن این ویژگی ها برای زنان است و از همین رو شیخ در تبیان می فرماید: «مشرکان با نسبت دادن دختران به فرزندی خداوند بدترین صفات را به او نسبت داده اند؛ چون دختران، یعنی موجوداتی با این ویژگی های پست وحقیر.»(۳)

در برخی تفسیرهای اهل سنت نیز به این نکته توجه شده است؛ از جمله «فخر رازی» (۵۴۰-۶۰۶ ه ق) می گوید:

مشرکان با نسبت دادن دختران به فرزندی خدا جرم مضاعف را مرتکب شده اند؛ چون اولاً: نفس این نسبت محال است و حرام و ثانیاً: پسر از دختر افضل است، و معنای این نسبت آن است که

ص:۱۰۷

۱- (۱) «و هو ناقص عمن هو بخلاف هذه الصفه الشبیه علی ما یصلح للجدال ودفع الخصم الالد بحسن البیان عند الخصومه». التبیان، ج ۹، ص ۱۹۰.

۲- (۲) الطبرسی، همان، ص ۷۴.

۳- (۳) التبیان، ج ۹، ص ۱۹۰؛ در تفسیر الجلالین هم آمده است: «و هو فی الخصام غیر مبین»؛ ای مظهر الحجه لضعفه عنها بالانوثه؛ ضعف آنها در اظهار دلیل به دلیل زن بودن آنها است. جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی، تفسیر الجلالین، ص ۴۹۰.

خداوند فاقد برخی کمالات بندگان خود (داشتن پسر) باشد؛ چون بندگانش پسر هم دارند.(۱)

البته ما فعلاً در صدد آن نیستیم که وارد تعلیل بیشتر شده و مشخص کنیم چرا زن در این دیدگاه ها این گونه شناسایی شده – که فرقی نمی کند، چه ناشی از کمبود عقل زنان باشد یا عاطفه بسیار و یا هر دوی اینها؛ آنچه نقداً در پرتو این تفاسیر اثبات شده، این است که ناتوانی زن در بیان دلیل و اثبات ادعایش، مسلم است.(۲) گیرم که اساساً مبتنی بر حکمت خفیه باشد؛ به هرروی، چنین نگاهی به زن یا به عبارتی، این انسان شناسی که زن را فاقد قدرت بیان و استدلال در هنگام منازعه تصویر می کند، جواز وکالت او در دعاوی را حداقل با دو مبنای پذیرفته شده و اجماعی وکالت در تعارض قرار می دهد؛ زیرا:

۱. اشکال نخست: جواز وکالت هرکس و یا اهلیت او مبتنی بر این قاعده است که خود وی قبلاً قدرت شرعی و عقلی بر انجام عمل مورد وکالت را داشته باشد؛ یعنی شرعاً منعی برای او نرسیده و عقلاً نیز انجام آن برایش ممکن باشد تا بتواند خود وی به طور مستقیم جدا از همه نوع قرار و اعتبار دیگری در تصرف آن اقدام کند؛(۳) درحالی که وکالت زن در دعاوی، وکالت در موردی است که خود او فاقد صلاحیت و اهلیت لازم در اقدام به این عمل است و تجویز وکالت برای زن در این زمینه با قائل شدن جواز وکالت برای کودک و دیوانه تفاوت ماهوی ندارد؛ زیرا طبق

۱- (۱) الفخر الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷-۲۸، ص ۲۰۱. درباره نقص عقل و ضعف ذاتی زنان نیز به همین منبع ص ۲۰۳ مراجعه شود.

۲- (۲) محمود سلمان، پژوهشگر عمانی، از این آیه (بر اساس این نوع تفسیر که از «طبری» آورده و عین همان جمله مجمع البیان است) به عنوان مؤید منع وکالت زن در دعاوی استفاده کرده است. ر. ک: المحاماه، تاریخها...، ص ۲۰۱.

۳- (۳) ر. ک: فصل اول، شرایط وکیل.

نظر برخی فقها شرط بلوغ در معاملات شرط روایی نیست و لزوم آن حداکثر عقلایی بوده است. چون در معقول بودن تصرفات کودک در عرف تردید بوده، در فقه هم این شرط معتبر دانسته شده است.(۱)

۲. اشکال دوم: در همه معاملات که وکالت یکی از مصادیق آن است، یا رکنیت آن یا فلسفه جوازش(۲) به فرموده کاشف الغطاء) و ۱۲۲۷ ه (تأمین منافع عقلایی - دنیوی است که در ارتباط با وضعیت حقوقی طرفین معامله قرار دارد و اگر جز این باشد، محکوم به فساد است:

«... فکل عباده لایترتب علیها غرض اخروی تقع فاسده، کما ان کل معامله لایترتب علیها غرض دنیاوی کذلک؛(۳) هر عبادتی که غرض اخروی بر آن بار نشود، فاسد است، چنان که هر معامله ای که غرض دنیوی بر آن مترتب نباشد، چنین است.»

بنابراین، تجویز وکالت زن در دعاوی با توجه به رویکردی که زن را ذاتاً شایسته این عرصه نمی داند، تجویز معامله ای است که مصلحت موکل در آن فوت می شود و در نتیجه غرض دنیوی ای که طی چنین معامله ای تعقیب می شود، حاصل نخواهد شد و در نهایت این معامله فاسد است؛ چون مبنای کلی باب معاملات در اینجا به طور صریح دور زده می شود.

خلاصه: با وکالت زن در دعاوی مصلحتی که باید طی این تشریفات شرعی - عرفی به دست آید، نخواهد آمد و ازاین رو جواز آن مشکل دارد؛ چون اجازه دادن زن به ورود در کاری است که فاقد اهلیت لازم برای آن است.

۱- (۱) ر. ک: مصباح الفقاهه، ج ۲، ص ۵۲۳.

۲- (۲) ر. ک: فصل دوم، وکالت و فلسفه وکالت.

۳- (۳) علامه شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، ج ۱، ص ۲۶۵.

نقد و بررسی

همان گونه که گذشت، دراین آیه، زن به دو ویژگی توصیف شده است:

۱. تمایل و تعلق به زینت و زیور؛

۲. ناتوانی در هنگام منازعه و خصومت.

آنچه از ترتیب آیه و قراین تجربی به دست می آید، برقراربودن ارتباط نسبتا علّی و معلولی میان این اوصاف است؛ به گونه ای که ضعف زنان در این عرصه پیامد بارآمدن آنان درنازپروردگی و فضای عاری از تحمل مسئولیت، حس استقلال و اعتماد به نفس است که آمادگی آنان را در رویارویی با چالش های دشوار زندگی سلب کرده است.

این ارتباط در برخی تفسیرهای غالبا دارای رویکرد حدیثی مورد توجه قرار گرفته است. این تفاسیر در ذیل آیه روایتی را آورده اند که حضرت موسی (علیه السلام) در یک تمثُّل در حالی بر فرعون ظاهر می شود که بر فرش زرین نشسته است و این وضعیت موفقیت او را در دید فرعون ناباورانه جلوه می دهد. ترجمه متن روایت این است:

«خداوند به موسی قدرتی داد که بر فرعون در حالی ظاهر شود که بر فرش زرین و طلایی نشسته بود. فرعون با دیدن او گفت: آیا کسی که در زر و زیور بزرگ شده و در خصومت ناتوان است، می تواند پیامبر باشد؟! او نه بیانی روشن دارد و نه می تواند در میان مردم قدرتمندانه ظاهر شود. اگر پیامبر بود باید از مردم نمی بود.»(۱)

ص:۱۱۰

۱- (۱) «قال: ان موسی (علیه السلام) اعطاه الله من القوه ان اری فرعون صورته علی فرش من ذهب رطب علیه ثیاب من ذهب رطب، فقال (علیه السلام) او من ینشّأُ فی الحلیه ای ینشّأُ بالذهب و هو فی الخصام غیرمبین، قال: لایبین الکلام و لایتبین من الناس و لو کان نبیا لکان خلاف الناس.» علی بن ابراهیم القمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۸۲؛ سیدهاشم البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۵۴۴.

مضـمون این روایت که ارتباط عـدم موفقیت با زندگی آسوده را خیالی فرعونی می نمایاند، تأیید دیدگاهی است که محتوای آیه را تماماً حکایت پنـدار جاهلی جامعه عرب آن روز می دانـد. اما ما می خواهیم به نوعی فهم تکیه کنیم که این اوصاف را به طور علّی به هم وابسته می دید، بی آنکه خصوصیتی برای زن در این مورد قائل باشد. برای همین، روایتی را که گویای این ارتبـاط در غیر مورد زنـان بوده در اینجـا ذکر کرده انـد. این طبیعی هم هست که انسـان بـا چنین سوابق واقعی اعم از زن ومرد نتوانـد از دفـاع خود در میـدان های پرکشـمکش و خصـمانه با موفقیت بیرون آیـد که: «ناز پرورد تنعم نبرد راه به جاه».(۱) اما اینکه نـاتوانی زنان در دفاع از خود در میـدان منازعه ریشه در نقص عقل و سـفاهت(۲) یا شدت عاطفه و ضـعف نیروی تعقل داشته باشد،(۳) خـارج از ظرفیت ظهور آیه، بلکه مبتنی بر پیش فرض هـای خارج از متن است؛ماننـد پیش فرضـی نقص ذاتی زن در تعقـل و عقـل. مـا به چـالش های جـدی این پیش فرض و پیش فرض های هم خانواده آن با نصوص قرآنی بعـداً توجه خواهیم کرد.(۴)

بنابراین ناتوانی زن در این صـحنه حـداکثر ناشـی از نازپروردگی او خواهد بود و آن هم به نوبه خود محصول جامعه پذیری و عوامل تربیت ساز است. شاهد این واقعیت خود واژه «ینشّأُ» است که هر چند

ص:۱۱۱

۱- (۱) مصرع از بیت حافظ:ناز پرورد تنعم نبرد راه به جاهعاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

۲- (۲) مجمع البیان، ج ۹؛ سید عبدالله شبر، تفسیر القرآن الکریم، ص ۴۵۹.

۳- (۳) تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۳۴؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۲۸.

۴- (۴) ر. ک: همین کتاب، ذیل بررسی آیه شهادت.

اصالتاً به معنای ایجاد و آفرینش می آید، در اینجا به مفهوم تربیت و پرورش است.(۱) توضیح بیشتر این مطلب را از تفسیر من وحی القرآن پی می گیریم:

پرسش ما این است که: آیا قرآن با این توصیف، شخصیت انسانی زن را تعریف می کند که با استغراق در زینت های دنیوی دچار ضعف شده و در نتیجه فاقد قدرت دفاع از خویش است، یا تصویر شخصیت زن از خلال عوامل تربیتی موجود بوده که با تحمیل یک شیوه خاص زندگی، او را چنان بار آورده که عناصر قوت جای خود را به عناصر ضعف داده است؟

از تعبیری که با کلمه «ینشّأُ» به کار رفته است، استفاده می کنیم که این مسأله در اثر ظرفیت های تربیتی بوده است؛ چون زن ذاتا قابلیت استفاده از ابزارهای قدرت فکری و عملی را دارا است. برای همین در قرآن هنگام سخن از نمونه های تاثیرگذار در زندگی اجتماعی، از زن مسلمان در کنار مرد مسلمان یاد شده و نیز زنانی چون همسر فرعون و مریم... به عنوان سرمشق و نمونه معرفی شده اند، علاوه بر اینها در تاریخ و در عصر حاضر کم نبوده اند زنانی که از قدرت مناظره دفاعی و اراده آهنین در مقابله با تهدیدها برخوردار باشند.

این همه در استبعاد مطلب کافی است که «ضعف زن» ناشی از هویت او نیست، بلکه از مقتضیات محیط است که جانب پرورش استعدادهای فکری و عقلایی او را رها کرده بود. با این همه، ما منکر قوت عاطفه در زن نخواهیم بود، اما نه به اندازه ای که امکان رشد عقلی و فکری را از زن سلب نماید... بنابراین، آیه ناظر به موقعیت خاص زمان نزول است و به همین

۱- (۱) راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۸۰۷؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۲۸.

جهت این پرسش را طرح می کند که با تلقی موجود از زن چرا او را به فرزندی خداوند نسبت می دهید؟(۱)

به این ترتیب، اگر تعلق به خودآرایی و تجمل زاده عوامل محیط و تربیت باشد، امکان آن وجود دارد که با تغییر نظام های تربیتی این ویژگی ها هم در زنان جای خود را به آرمان ها و دلبستگی هایی چون تحصیل و مشارکت اجتماعی - سیاسی بدهد؛ چنان که در عصر حاضر مطلب از همین قرار است، دیگر حتی فضیلت ازدواج زودرس که در روایات آمده هم فراموش می شود؛(۲) چون در اثر تغییرات زندگی بشر جدید انتظارات هم تا حدودی از یک زن و شیوه اداره زندگی خوب تغییر کرده است(۳).

۱- (۱) و قد نتسئال هل هذا الوصف القرانی للمرأه تمثل تحدیدا مفهومیا لشخصیتها یعتبر انسانا مستغرقا فی الزینه... وکیانا یملک الضعف فلا یستطیع الدفاع عن نفسه... ام ان هذالوصف یمثل تحدیدا واقعی لصوره المرأه من خلال التربیه التی یتربی علیها لتعیش الحیاه تسیطر علیها عناصر الضعف بدلا من عناصر القوه. قد نستفید من التعبیر بکلمه «ینشأ» بان هذ الوصف متعلق بالتنشئه و التربیه والاعداد الذی تتلقاه الانثی... فی الوقت الذی تملک فیه المرأه القابلیه ا لاخذ باسباب القوه الفکریه و الحرکیه. کما نلاحظه فیما حدثنا به القرآن من نمازج القویه فی مجمل الحیاه الاجتماعیه التی تضم المسلمین و المسلمات... عن امرأه فرعون و مریم... هذا، مع ملاحظه اننا نری فی التاریخ و فی الحاضر، کثیراً من النساء اللاتی یمکن القوه فی الجدل و الشده فی الدفاع و اراده الحدیدیه فی مواجهه التحدیات.. مما یبعد الضعف عن ان تکون من لوازم الشخصیه و یقربها من ان تکون من مقتضیات التربیه التی تنمی نقاط الضعفها الغریزیه و تهمل تنمیه نقاط القوه فیها... فی الوقت الذی لاننکر فیه قوه الجانب العاطفی فیها و لکن، لا بالمستوی الذی یلغی منه امکانیه التنمیه الفکریه و العملیه للجانب العقلانی لدیها.. وضوئ ذلک یمکننا ان نفهم ان الایه توجه النظر الی الواقع ویثیر التساؤل حول النبرر البنات الی الله فی ضل هذا المفهوم. علامه محمد حسین فضل الله، من وحی القرآن، ج ۲۰، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲- (۲) ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۰: باب ۲۳ «باب استحباب تعجیل تزویج البنت عند بلوغها».

۳- (۳) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۶۴.

آری! در جامعه ای که فرهنگ مسلط خشونت است و جنگ تعیین کننده می باشد (یا جامعه ای که دست کم ناخواسته وارث چنین فرهنگی است) زن از دفاع خویش در میدان های منازعه ناتوان خواهد بود؛ چون همه چیز بر اساس کارکرد در جنگ ارزیابی شده و وجود دختر اساساً از این بابت مساوی با ننگ می شود؛(۱) زیرا نه تنها نیرو برای مقاصد جنگی نیست که در معرض آسیب های جدی قرار دارد. اما وقتی در اثر تغییر در نگاه مدیریتی تربیت، زن پا به پای مرد رشد می کند و با هیچ رشته درسی ای بیگانه تلقی نمی شود، این زن دیگر آن زنی نیست که نازپرورده بود و از خود قدرت دفاع نداشت تا گفته شود: آن که به اصالت از خود دفاع نمی تواند (عاجز عن ان یتولی امره بنفسه؛(۲) زن از اینکه امور خویش را به عهده گیرد، ناتوان است) چگونه به وکالت از دیگران این مهم را خواهد توانست. و به عبارتی دیگر، وکالت او با زیربناهای اساسی این عقد در تعارض است.

آیه دوم: شهادت زنان

(... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى...) (۳)

و دو شاهد از مردانتان را به شهادت طلب کنید. پس اگر دو مرد

۱- (۱) «و هرگاه یکی از آنان را به دختر مژده آورند، چهره اش سیاه می گردد، درحالی که خشم (و اندوه) خود را فرو می خورد.» نحل، آیه ۵۸.

۲- (۲) میر سید علی الطهرانی، تفسیر مقتنیات الدرر و ملتقیات الثمر، ج ۱۰، ص ۴۶.

۳- (۳) بقره، آیه ۲۸۲. ترجمه همه آیات در این کتاب از ترجمه استاد فولادوند است. این آیه تنها آیه ای است که با توجه به برخی روایات می تواند محمل قرآنی دیدگاه نقصان عقل زن قرار گیرد. در انتخاب آیه فوق در این بررسی بیشتر توجه به همین بُعد بوده است.

نبودنـد، مردی را بـا دو زن از میـان گواهانی که) به عـدالت آنان (رضایت داریـد) گواه بگیریـد (تا) اگر (یکی از آن دو) زن (فراموش کرد، دیگری وی را یادآوری کند.

این فقره بخشی از آیه بلندی است که مشتمل بر ۱۸(۱) یا ۲۰(۲) حکم فقهی در امور مالی است. حکم فوق مربوط به شهادت دربـاره «دین» است که بایـد برای آن دو مرد یـا یـک مرد و دو زن شاهـد گرفته شـود تـا درصورتی که یکی از زنـان موضوع شهادت را فراموش کرد، دیگری به او یاد آوری کند. در واقع علت تعدد زنان در شهادت پیشگیری از فراموشی یا جبران است باید هر دو زن با هم شهادت دهند و هرکدام قسمت های فراموش شده شهادت را به یکدیگر یادآور شود.

این حکم صـریح آیه است، اما علت آن چیست؟ به عبارتی، چرا این فرض درباره مردان مطرح نشده است؟ آیا آنها از عارضه فراموشی کاملاً در امانند؟

در پاسخ به این پرسش، مفسرانی که به این نکته اشاره کرده اند، غالباً حکم مسأله را به ضعف و نقص عقل زنان تعلیق کرده و یا دست کم آن را مؤثر دانسته اند. برای مثال در تفسیر فقهی کنز العرفان تصریح شده است:

جعل ذلک مخافه ان تضلّ احدیهما ای تنسـی فانهنّ لضـعف عقولهنّ وبرد مزاجهنّ امیل الی النسـیان بخلاف الرجال فانهم ابعد عن النسیان لزیاده عُقولهم وحراره مزاجهم...؛(۳) این بدان جهت است که

۱- (۱) تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲- (۲) کاظم مدیر شانه چی، آیات الاحکام، ص ۱۷۹.

۳- (۳) فاضل مقداد، الشیخ جمال الدین السیوری، کنز العرفان فی فقه القران، ج ۱-۲ (قسمت دوم)، ص ۵۲.

از ضلالت یکی از آن دو، یعنی فراموشی او، بیم می رود؛ چون زنان به دلیل ضعف عقل و سردی مزاجشان به فراموشی نزدیک ترند، برخلاف مردان که از فراموشی دورترند؛ زیرا از عقل بیشتر و مزاج گرم برخوردارند.

یا در تفسیر کنز الدقائق آمده است:

وذلک لنقصان عقلهنّ و قله ضبطهنّ؛(۱) این تعدد شهادت به دلیل نقص عقل زنان و کمبودی است که در حفظ و نگهداری وقایع در ذهن دارند.

در تفسیر البرهان هم همین مضمون با ذکر روایتی مفصل تأیید شده است.(۲) و در ریاض المسائل وقتی جواز شهادت زنان را در مواردی که به تنهایی مسموع است مورد بحث قرار داده، می فرماید:

شهادت زنان در صورتی به تنهایی مقبول واقع می شود که کم تر از چهار تن نباشند؛ زیرا مورد متیقنی که شهادت زن ها بدون ضمیمه مردان پذیرفته می شود، همین صورت است و غیر آن همه تحت اصل عدم قبول شهادت زن قرار دارد.

علاوه بر این اصل، ایشان در ادامه به روایتی استناد می کند که در وسائل به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) آمده و در آن علت ضلالت زنان در شهادت را به نقص عقل و دین آنان مستند کرده است.(۳) اصل روایت این است:

الحسن بن علی العسکری (علیهم السلام) فی (تفسیره) عن امیرالمؤمنین (علیه السلام) فی قوله تعالی: «ان تضل احدیهما فتذکر احدیهما الاخری» قال: اذا خلت احدیهما من الشهاده فنسیتها، ذکرت احدیهما الاخری، فاستقاما فی اداء الشهاده عند

۱- (۱) محمد بن محمد رضا القمی، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرایب، ج ۲، ص ۴۶۸.

۲- (۲) البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۷۹.

۳- (۳) السید علی الطباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۵، ص ۳۵۴-۳۵۵.

الله شهاده امرأتین بشهاده رجل لنقصان عقولهنّ ودینهنّ...؛(۱) امام حسن عسکری (علیه السلام) در تفسیرش از امام علی (علیه السلام) درباره قول خدای تعالی: «ان تضل...» فرموده است: «وقتی یکی از زنان دچار ضلالت شد و شهادت را فراموش کرد، دیگری به یادش آورد، که در پیشگاه خداوند شهادت دو زن، معادل شهادت یک مرد است؛ چون زنان در عقل و دین ناقصند.»

در نهج البلاغه نیز به این مضمون خطبه ای آمده است:

«معاشر الناس ان النساء نواقص الایمان نواقص الحظوظ نواقص العقول. فاما نقصان ایمانهنّ فقعودهنّ عن الصلوه والصوم فی ایام حیضهنّ، واما نقصان حظوظهنّ فمواریثهنّ علی الانصاف من مواریث الرجال، واما نقصان عقولهنّ فشهاده امرأه کشهاده الرجل الواحد..(۲)؛ مردم! ایمان زنان ناتمام است، بهره آنان ناتمام و خرد ایشان ناتمام است. نشانه ناتمامی ایمان، معذور بودنشان از نماز و روزه است به هنگام عادتشان. و نقصان بهره ایشان نصف بودن سهم آنان از میراث نسبت به سهم مردان است. و نشانه ناتمامی خرد آنان این است که گواهی دو زن چون گواهی یک مرد به حساب می آید.»

درباره نقص عقل زن به طور عام، احادیث دیگری هم وارد شده که معتبرترین آنها این است:

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۳۵، باب ۱۶، ح ۱. این مضمون در باب ۱۵ از ابواب «کیفیه الحکم»، ح ۵، ص ۲۷۲ در تفسیر فراز نخست آیه: «فالم یکونا رجلین...» نیز در این منبع به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) با تفاوتی اندک نقل شده است. در صحیح بخاری هم ذیل این آیه روایتی به این مضمون آمده است. ر. ک: ص ۴۶۸، ب ۱۲، ح ۲۶۵۸.

۲- (۲) نهج البلاغه، خ ۸۰، ص ۵۳. ترجمه فرازهای نهج البلاغه در این کتاب از ترجمه استاد شهیدی است.

محمد بن یعقوب، عن عده من اصحابنا، عن احمد بن ابی عبدالله، عن ابیه، عن سلیمان بن جعفر الجعفری، عمن ذکره، عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ما رأیت من ضعیفات الدین وناقصات العقول لذی لبٍّ منکن(۱)
؛ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: سست دین وکم خردانی که عقل دزدتر از شما زنان باشد، ندیده ام.

به هرحال، برخی مفسران حداقل نقص عقل زنان را با استفاده از این روایات به مثابه علت در تعدد شهادت زن مورد توجه قرار داده اند؛ هرچند به علل دیگر هم اشاره کرده اند که ما به آنها کار نداریم؛ چون نقص دین که در روایات و به تبع آن در بیان مفسران و فقها آمده است، در برخی روایت ها عادت ماهیانه توضیح داده شده است.(۲) همچنین سردی مزاج یک ویژگی ذاتی برای زنان نیست. ازاین رو این گونه علل موقت، موردی و قابل حلند و حداقل در هویت زنانگی دخیل نیستند. آنچه اهمیت دارد، نقص عقل است که به عنوان یک نقص ذاتی برای زنان مطرح شده و بر پایه آن این حکم توجیه شده است. این مورد از دو زاویه برای فرضیه وکالت زن مشکل ساز است:

۱. همین تعلیل که در بیان برخی مفسران آمده و صاحب ریاض هم به آن استناد کرده است که چون زنان ناقص العقل هستند باید درباره پذیرش شهادت آنان احتیاط کرد. واضح است صاحب این تعلیل که در

۱- (۱) الکلینی، فروع الکافی، موسوعه الکتب الاربعه، ج ۵، ص ۳۲۶، ح ۱، ب ۱۹۳. برای تحقیق بیشتر، ر. ک: مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۸۲–۱۰۸. این منبع نزدیک به ۳۰ حدیث را از منابع مختلف (شیعه و سنی) در موضوع نقصان عقل زنان، با سند و جزئیات گردآوری کرده است.
۲- (۲) همان.

دل آن انسان شناسی ویژه ای نسبت به زنان نهفته و برای یک گزارش ساده در شکل شهادت - که صرفاً بازگویی واقعه است - چنین احتیاطی را اندیشیده، سپردن مسئولیت وکالتی و یا به عبارتی، معامله با آنان را در شکل وکالت دعاوی برنخواهد تافت؛ چون فلسفه تشریع وکالت رفع نیاز و تأمین مصلحت موکل است که در سپردن آن به زنان با چنین نگاهی به زن، نه تنها تضمینی برای تحقق آن وجود ندارد که از آغاز این وظیفه به کسانی احاله شده که از یک مشکل عمیق فطری رنج می برند و نمی توانند هیچ تعهدی را در این زمینه به انجام رسانند. به فرموده کاشف الغطاء غرض دنیوی ای که از هر معامله ای انتظار می رود، در اینجا منتفی است و در نتیجه این معامله فاسد خواهد بود.(۱) و سرانجام از یاد نبریم که اکثر شرایط باب وکالت و حتی بلوغ و عقل فاقد منشأ روایی و بیشتر بر اساس کارآمدی عرفی آن، در فقه مورد توجه قرار گرفته اند.(۲)

۲. برخی از فقها اذعان دارند که همه احکام متفاوت برای زنان از عدم جواز امامت در نماز گرفته تا عدم نفوذ شهادت آن ها، همگی در جهت یک هدف اساسی تمهید شده اند و آن عدم اختلاط زنان و مردان و در کل حفظ حریم زنانگی و صیانت از اصول اخلاقی است. برای همین در شرع در حوزه های بسیاری، شهادت زنان مسموع نیست؛ چون از قبل زمینه حضور آنها در این موارد ممنوع شده و نفوذ شهادت زنان، از یک مرحله قبل پیشگیری شده است.(۳)

۱- (۱) ر. ک: همین کتاب، ذیل آیه عدم توان زن در بیان دلیل، بند ۲.
۲- (۲) سعید خردمندی، وکالت درحقوق تجارت و تطبیق آن بر فقه، ص ۱۳۲.
۳- (۳) محمد الصدر، ماوراء الفقه؛ کتاب القضاء، ص ۲۱۵. این فقیه از روایاتی که در تعلیل شهادت زن وارد شده، نتیجه گرفته که روح زن از ظرفیت کم تر نسبت به مرد برخوردار است؛ چون عقل از شئون روح است و زن در این جهت ناقص است. ر. ک: همین منبع، ص ۲۱۹.

این ادعا بی آنکه در کلیت آن مورد تأیید باشد، دست کم در بخش شهادت و حضور در دادگاه، برای نقد وکالت دعاوی، قابل تأمل است؛ زیرا نظام واره احکام مربوط به زنان در امور دادگاه آهنگی را تعقیب می کند که حضور زنان را در این عرصه تقلیل دهد. برای مثال در دو محور مهم نظام قضایی که عبارت از قضاوت و شهادت است، زن ها به کلی از تصدی سمت های این دو منع شده اند،(۱) بلکه آنچه اهمیت یافته، حفظ حریم آنان است؛ نه پیشبرد مقاصد قضایی از سوی آنان.

بنابراین با توجه به چنین تمهیدی که خواسته حضور زنان را در این عرصه کاهش دهد، لازم است در جواز وکالت دعاوی هم جانب احتیاط را فرونگذاریم و حکم آن را متناسب با فضای کلی احکام زنان حداقل در حوزه نظام قضا درک و فهم کنیم و از آن فاصله نگیریم.

بررسی آیه شهادت

۱-زن و نقص عقل

اشاره

بررسی تفسیر آیه شریفه را در دو محور پی می گیریم؛ نخست تفسیرهای مبتنی بر نقص عقل زن در روایات به بحث گذاشته می شود؛ چون در هر صورت اندیشه نقص عقل زن اندیشه ای تجربی یا فلسفی نیست، بلکه ریشه روایی دارد. وانگهی به نظام واره احکام تشریعی زنان می پردازم که باز الهام گرفته از حکم تعدد شهادت زنان است.

۱- (۱) السید علی الطباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۵، ص ۳۳۰؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۵۸. یعنی اصل در شهادت زنان عدم نفوذ است، مگر در مواردی که دلیل خاص وارد شده باشد.

الف) تأمل در اسناد روایی نقصان عقل زن

یکم. حکم تعدد زنان در شهادت، خود معلل به نص صریح و قطعی نقص عقل نیست و برای همین برخی آن را حکمی تعبدی دانسته اند که نباید بیش از این در آن کاوش و دقت عقلانی کرد.(۱) عمده مطالب نقص عقل که به عنوان علت در پاره ای از روایات عنوان شده، از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) است که این تفسیر اعتبار رجالی ندارد؛ چون انتساب آن به امام (علیه السلام) محرز نیست.(۲)

اما خطبه نهج البلاغه:

منابعی که برای این خطبه ارائه شده: تذکره الخواص ابن جوزی (ص ۸۵) کافی کلینی (ج ۵، ص ۵۱۷)؛ قوت القلوب ابوطالب مکی (ج ۱، ص ۲۸۲)(۳) المسترشد ابن جریر طبری (ص ۴۱۸ و شرح قطب راوندی (ج ۱، ص ۳۱۰).(۴) روشن است که تذکره الخواص و شرح راوندی منبع نهج البلاغه نمی توانند باشند؛ چون ابن جوزی (۵۰۸-۵۹۷ ه) و راوندی (و ۵۷۳ ه) در قرن ششم می زیسته است و طبعاً تاریخ تألیف این دو کتاب بعد از نهج البلاغه است. کلینی (و ۳۲۹ ه) تنها فراز آخر این خطبه را در کافی آورده است و قوت القلوب با اینکه از نظر تاریخی پیشینه

۱- (۱) لماذا قال ان تضل احدیهما... والجواب الصحیح ان علینا ان نتعبد بالن صحتی لوجهلنا الحکمه منه، محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، ج ۱، ص ۴۴۷.

۲- (۲) ابوالقاسم الخویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۶۳؛ العلامه الحلی، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، ص ۴۰۴؛ محمدهادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۴۷۵.

۳- (۳) عبد الزهرا الحسینی الخطیب، مصادر نهج البلاغه واسانیده، ج ۲، ص ۸۷.

۴- (۴) محمد دشتی، اسناد و مدارک نهج البلاغه، ص ۱۳۴. ایشان با این دو منبع اخیر، به دو جا از کافی ارجاع کرده که در یکی فقط فراز آخر این خطبه است - چنانکه گفته شد - اما آدرس ج ۲، ص ۶۳ یافت نشد.

قابل توجهی نسبت به نهج البلاغه ندارد - چون ابوطالب مکی (و ۳۸۲ ه) معاصر سید رضی (۳۵۹-۴۰۶ ه) بوده - این خطبه را بدون سند متصل (مرسل) ذکر کرده است. قدیمی ترین منبع که این فرازها را در ضمن خطبه ای مفصل باز به طور مرسل از عامر بن شراحیل از شریح بن هانی نقل کرده، ابن جریرطبری (۲۲۴-۳۱۰ ه) در المسترشد است.(۱) درباره عامر گفته اند که کذاب، فاجر و از دشمنان امام علی (علیه السلام) بوده است.(۲)

در روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) نیز ارسال وجود دارد.

طبق این جهات - که روایات حاکی از نقص عقل از سند متصل و قابل اعتماد براساس موازین رجالی برخوردار نیست - صلاحیت ندارد که به مثابه یک مناط منصوص و قطعی(۳) یا ظهور عام این حکم(۴) در نظر گرفته شود و آن گاه با تعمیم آن بر وکالت زن در دعاوی چنان نتیجه ای را بگیریم. همچنین از باب ملازمه عقلی هم نخواهد بود؛ چون منع وکالت زن بر اساس یک علت مظنون صورت گرفته است، نه علت معقول.

دوم. با اغماض از مشکلات فوق مطمئناًسند این دست روایات به تواتر نمی رسد و حداکثر از درجه خبر واحد فراتر نمی رود. دراین باره باید توجه داشت که حوزه حجیت خبر واحد معتبر، محدود به مواردی است که امکان تعبد شرعی وجود داشته باشد؛ یعنی حامل حکم شرعی باشد. چون طبق یک مبنا فلسفه اساسی حجیت ظن، اهتمام شارع برای

۱- (۱) محمد بن جریر طبری، المسترشد، تحقیق: احمد المحمودی.

۲- (۲) معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

۳- (۳) برای این که فقیه در کجا می تواند بر اساس علت یک حکم حکمی دیگر را استنباط کند، ر. ک: العلامه الحکیم، السید محمد تقی، اصول العامه للفقه المقارن، ص ۳۰۱. (بحث قیاس) و منبع شماره بعد.

۴- (۴) ر. ک: الشیخ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۰.

بر زمین نماندن تکلیف مظنون است.(۱) ازاین رو بزرگانی چون شیخ مفید،(۲) شیخ طوسی،(۳) و اخیراً علامه طباطبایی(۴) خبر واحد را در تفسیر فاقد اعتبار می دانند؛ مگر آنکه با شواهد صدق همراه بوده یا متواتر باشد تا از حالت ظن (گمان صدق) بیرون آمده، حالت یقینی و قطعی به خود گیرد.

عمده دلیل این بزرگان اصل مطرح شده از شیخ مفید است که بر آن تأکید دارد: راه نداشتن حجیت تعبدی به مواردی که هدف حصول علم و یقین است، نه عمل؛ زیرا تعبد تنها درباره عمل امکان پذیر است، نه در مسائل اعتقادی و تفسیر و تاریخ که حصول اطمینان قطعی مطلوب است.(۵)

بنابراین، درباره روایتی که صرفاً حاوی مضمون تکوینی (انسان شناسی) باشد، چون اثر شرعی ندارد و ظن در این موارد که علم موضوعیت دارد جای گزین علم نخواهد شد، تعبد به ظن هم نتیجتاً معنا ندارد.(۶)

ب) تأمل در ناسازگاری نقصان عقل زن با قرآن و جهان بینی اسلامی

در اینکه چنین روایاتی با روح جهان بینی اسلامی موافق باشد، تردید جدی وجود دارد؛ زیرا در این روایات به محور نقص عقل و دین زنان توجه شده است، درحالی که مسلما اگر زن (مطابق آنچه از ظاهر این دست

۱- (۱) محمد باقر الصدر، دروس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه)، ج ۲، ص ۵۶.

۲- (۲) مصنفات شیخ مفید، (تصحیح الاعتقاد)، ج ۵، ص ۱۶۰.

۳- (۳) التبیان، ج ۱، ص ۶ و ۷.

۴- (۴) تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۲۷۸.

۵- (۵) محمدهادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۲۳. (بیان استاد صرفاً جهت تقریر مطلب آورده شده است).

۶- (۶) ر. ک: ابوالقاسم الخویی، مصباح الاصول، تقریر: السید سرور الواعظ الحسینی البهسودی، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۵۲۶؛ آیت الله فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

روایات فهمیده می شود) به لحاظ فطری از شایستگی درک و دین داری مساوی با مردان برخوردار نبود، مخاطب پیام مشترک با مردها در ایمان آوردن نمی شد و از او چنین اطاعتی خواسته نمی شد؛(۱) چون درک آن پیام و تعهد بدان بدون کمال عقل و استعداد لازم میسر نبوده است. زنان چون خدیجه (و ۶۲۰ م)(۲) اثبات کردند که اگر نه پیش قدم تر از مردها دست کم همگام با آنان می توانند نبوغ و شهامت خویش را در پذیرش ایمان و تحمل مسؤلیت های مؤمنانه در محیط شرک، به نمایش بگذارند؛ زیرا تشخیص حقانیت آن از نظر عقل نظری نیاز به هوشمندی داشته و پذیرش آن از جهت عقل عملی نیازمند عزمی پولادین بوده است تا هرگونه خطر را تحمل کنند. ازاین رو کسی که در آن شرایط پیش از دیگران مسلمان می شد، از برجستگی خاصی برخوردار بود و همین سبقت از فضایل او به شمار می رفت؛ چنان که سبقت اسلام حضرت علی (علیه السلام) از فضایل ایشان به شمار می رود. از این رهگذر می توان به هوشمندی و نبوغ زنانی پی برد که قبل از همسران خود دین حنیف اسلام را پذیرفته و حقانیت آن را با استدلال تشخیص داده و در پرتو عزمی استوار به آن ایمان آوردند... مالک بن انس (۱۷۹-۹۵ ه) در موطأ خود نقل می کند که عده ای از زنان در حالی اسلام آورده بودند که شوهرانشان کافر بودند.(۳)

ص:۱۲۴

۱- (۱) ر. ک: تفسیر من وحی القران، ج ۷، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۲- (۲) طبق یک نظر: خدیجه دختر خویلد، ام المؤمنین، همسر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) اولین زنی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) با او ازدواج کرد و نخستین کسی بود که ایمان آورد؛ هیچ مرد یا زنی بر او سبقت نگرفت» ابن الاثیر، علی بن محمد الجزری، اسد الغابه، ج ۶، ص ۸۱؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق: جمیل العطار، ج ۷، ص ۸. ر. ک: سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۲۴۰.

۳- (۳) زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۸ و ۲۹۰-۲۹۴.

این تردید در سازگاری مدلول این روایات با قرآن ازاین رو جدی می شود که «حتی یک آیه در قرآن وجود ندارد که در این دو موضوع عقل و ایمان، مردها را بر زنان یا بالعکس زنان را به مردان ترجیح بدهد.»(۱) بلکه در قرآن زن و مرد هردو به طور مساوی خردمند خوانده شده اند:

(إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ. اَلَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ فَقِنا عَذابَ النّارِ. رَبَّنا إِنَّکَ مَنْ تُدْخِلِ النّارَ فَقَدْ أَخْزَیْتَهُ وَ ما لِلظّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ. رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِیاً یُنادِی لِلْإِیمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّکُمْ فَآمَنّا رَبَّنا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ کَفِّرْ عَنّا سَیِّئاتِنا وَ تَوَفَّنا مَعَ الْأَبْرارِ. رَبَّنا وَ آتِنا ما وَعَدْتَنا عَلی رُسُلِکَ وَ لا تُخْزِنا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّکَ لا تُخْلِفُ الْمِیعادَ. فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّی لا أُضِیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ) (۲)

مسلماً در آفرینش آسمان ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه هایی قانع کننده است؛ همانان که خدا را در همه احوال ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می کنند. و در آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشند که: پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده ای. منزهی تو! پس مارا از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. پروردگارا! هرکه را تو در آتش درآوری، یقیناً رسوایش کرده ای، و برای ستمکاران یاوری نیست. پرودگارا! ما شنیدیم که دعوتگری به ایمان فرا می خواند که: «به پروردگار خود ایمان آورید.» پس ایمان آوردیم. پروردگارا! گناهان مارا بیامرز و بدی های ما را بزُدای و ما را در زمره نیکان بمیران. پروردگارا! و آنچه را که به وسیله فرستادگانت به ما وعده داده ای، به ما عطا کن وما را روز رستاخیز رسوا مگردان؛ زیرا تو وعده ات را خلاف نمی کنی. پس

۱- (۱) محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۲۸۶

۲- (۲) آل عمران، آیات ۱۹۰-۱۹۵.

پروردگارشان دعای آنان را اجابت کرد و فرمود: من عمل هیچ صاحب عملی از شما را، از مرد و زن، که همه از یکدیگرید، تباه نمی کنم.

آیات فوق ویژگی های اولو الالباب(۱) (صاحبان خرد ناب، عقل به دور از شوائب اوهام) را توضیح می دهد. علامه در المیزان اولو الالباب را به راسخان در علم معنا می کند: کسانی که رفتار وگفتارشان از علم و آگاهی سرچشمه می گیرد.(۲) به همین جهت با تفکر عمیقشان در آیات الهی همواره به یاد خدا بوده و نظام مند بودن خلقت را باور دارند. و ازاین رو چون راسخان در علمند در برابر هر حقیقتی، ازجمله دعوت پیامبر تسلیم می شوند. نکته جالب اینکه عنوان «اولو الالباب» با این همه بار سنگین بر زن و مرد هر دو اطلاق شده است و این یعنی اینکه خرد در انحصار هیچ صنفی نیست. زن به همان اندازه از رهگذر تفکر در آیات الهی، به ایمان به معاد خواهد رسید که مرد، و طبعا به همان پیمانه از نیروی عقل برخوردار است که مرد. ازاین رو در پایان با صراحت بیشتر می فرماید که پاداش عمل و استجابت دعای این افراد (اولوالالباب) هرکه باشند، ضایع نمی شود و هیچ ربطی به جنسیت ندارد.

ج) تجدید نظر در معنای عقل، در ادبیات روایی

در صورت اصرار بر صحت اسناد و دلالت روایات حاکی از نقص عقل زن، این امکان هست که دست به یک توافق بزنیم. به این معنا که

ص:۱۲۶

۱- (۱) لُبّ: عقل که از شوائب پیراسته است. (مفردات الفاظ القران، ص ۷۳۳.) به معنای خالص هر چیزی هم می آید و به این جهت به خود عقل انسان نیز لب گفته می شود؛ چون عقل خالص ترین ویژگی انسان را تشکیل می دهد: الفراهیدی، کتاب العین، ص ۸۶۳؛ المصطفوی، التحقیق فی کلمات القران الکریم، ج ۱۰، ص ۱۵۵.

۲- (۲) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۱۳۶.

نقص عقـل را در این روایـات به معنـای نقص فطری و یا «کمبود اسـتعداد زن در درک و دانش» معنا نکنیم تا در مقابل «عاقلِ کاملِ بالفطره» قرار گیرد، بلکه مقصود از آن طبق جمع بنـدی صاحب وسائل (۱۱۰۴ ه) و تا حدودی علامه مجلسـی و (۱۱۱۱ ه)(۱) عقـل در برابر جهـل و به عبـارتی تعقـل و دانش انـدوزی بـدانیم که خود توسـط ابزار و راهکارهایش نقص و کمال می پذیرد. حر عاملی در این ارتباط می فرماید:

با تتبع در احادیث دانسته می شود که عقل در روایات در سه معنا به کار رفته است:

۱. نیرویی که با آن «خیر» و «شـر» درک و از هم تمییز داده می شود و نیز اسـباب و علل با آن شـناخته می گردد، و این ملاک تکلیف است.

۲. ملکه ای که انسان را به انتخاب منافع و خوبی و دوری از شر و بدی ها فرا می خواند.

۳. تعقل؛ یعنی علم و دانش که در برابر جهل قرار می گیرد؛ نه جنون و دیوانگی.

در احادیث این باب و غیر آن که واژه عقل استفاده شده، بیشتر در همین دو معنای اخیر به کار گرفته شده است.»(۲)

همان گونه که ملاحظه می شود، نقص عقل در معنای نخست درباره زنان صدق نمی کند که به نص قرآن مجید هر انسانی از چنین استعدادی که پذیرای تکلیف باشد، برخوردار است.(۳) همچنین غیر قابل تصور بودن

ص:۱۲۷

۱- (۱) بحار الانوار، ج ۱، ص ۸۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۸ باب وجوب طاعه العقل و مخالفه الجهل.

۳- (۳) «الم نجعل له عینین و لساناً و شفتین و هدیناه النجدین؛ آیا دو چشمش نداده ایم؟ و زبانی و دو لب. و هر دو راه) خیر و شر (را بـدو نمایان کردیم». بلـد، آیه ۹-۱۰؛ و «نَفْسٍ وَ مـا سَوّاهـا فَأَلْهَمَهـا فُجُورَهـا وَ تَقْواهـا؛ سوگنـد به نفس و آن که آن را درست کرد؛ پس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد» شمس، آیه ۷-۸

نقص عقل به معنای دوم بدیهی است. تنها فرض سوم می ماند که گفته شود روایات نقص عقل، ناظر به شرایط خاص تاریخی بوده که فراگیری دانش برای زن محدودیت داشته است. به عبارتی زمینه مناسب برای تعقل و خردورزی زنان وجود نداشته است. در نتیجه، زنان از این بابت محدودیت های را محتمل شده و کم تر عالم در میان آنان دیده شده است؛ چون اغلب اسیر جهل تحمیل شده از ناحیه عوامل تاریخی - اجتماعی بوده اند. به گفته مرحوم مغنیه از تقصیر مردان، زنان «فی معزل عن العلم وتجارب الحیاه»؛ برکنار از میدان علم و آزمون های زندگی بوده اند؛(۱) نه آنکه در اثر نقص ذاتی در عقل، در گروه دیوانگان یا در مرز میان عاقل و مجنون قرار داشته باشند.

۲- نظام واره احکام تشریعی درباره زن

درباره جهت گیری نظام واره احکام مربوط به زنان و یا به تعبیری وجود یک جو تشریعی(۲) که خواهان به حاشیه راندن زنان از عرصه اجتماع است، باید گفت:

از احکام تعبدی چون: عدم جواز امامت زن در نماز جماعت برای مردها و... هزینه کردن برای ابواب معامله، در شکل قاعده سازی یا نظام سازی بسیار دشوار است؛ چون احکام این دو حوزه گذشته از تفاوت در موضوع، از دو ناحیه دیگر نیز متفاوت است:

۱. احکام عبادی همه خاستگاه تعبدی دارند که باید طبق نصوص

۱- (۱) محمد جواد مغنیه، فی ظلال نهج البلاغه، ج ۵، ص ۲۵۳؛ ر. ک: زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۷.

۲- (۲) این تعبیر از آیت الله حسینی حایری است که برای منع زن از قضاوت به کار برده است. ر. ک: القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۸.

تشریع آن عمل شده و به ثبات آن هیچ آسیبی وارد نشود. گیرم که در مواردی به ناسازگاری (از نظر فهم خُرد بشری) منتهی شود، درحالی که احکام باب معاملات به دلیل قابل کشف بودن ملاکات و علل آن مستعد توسعه و تضییق بوده و از این جهت انعطاف پذیرند و نمی شود با منطق تعبد محض با آنها مواجه شد.(۱)

۲. احکام معاملات غالباً ماهیت عرفی - عقلایی دارند که شرع آنها را نه تأسیس و ابداع، بلکه تأیید و امضا کرده است. و این باز هم ویژگی ای است که زمینه ثبات و تقید به شکل ثابت آن را سلب می کند؛ چون شارع برای انتظام امور دنیوی آنها را تأیید کرده است؛ نه اینکه خودبه خود موضوعیت برای شرع داشته باشد. از این بابت راه امکان اجتهادات اصلاحی در شکل وسیع آن در این حوزه باز است.(۲)

با وجود این، خلط احکام این دو حوزه که یکی اجمالاً ـ قابل انعطاف و تغییر است، با دیگری که همه منطق آن تعبد و ثبات است، درست نخواهد بود. اما اگر این جهت گیری در خصوص احکام قضایی یا نظام قضا ادعا شود، باز این ملاحظات قابل تأمل است:

۱. مهم ترین محوری که زن از ورود به آن به عنوان متصدی و مسئول منع شده، مسئولیت قضاوت است و مهم ترین دلیلی که تا حال گفته شده اجماع است؛(۳) درحالی که امروزه منع قضاوت زن بر پایه چنین دلیلی

۱- (۱) محمد مهدی شمس الدین، الاجتهاد و الحیاه، اعداد: محمد الحسینی، ص ۲۱-۲۳؛ محمدحسین فضل الله، همین منبع، ص ۴۴.

۲- (۲) شمس الدین، همان، ص ۲۲۴.

۳- (۳) ر. ک: الموسوی الاردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۸۰-۸۳؛ المقدس الاردبیلی، مجمع الفائده و البرهان؛ ج ۱۲، ص ۱۵. (طبق فرمایش ایشان و آنچه بعدها درباره اجماع تردید می کند، اصلاً دلیلی بر مسأله وجودندارد.)

قاطعیت گذشته اش را از دست داده است که یا به کلی مسکوت گذارده می شود(۱) یا به لحن سابق از آن دفاعی نشده(۲) و یا آنکه در اعتبارش در این خصوص تردید می شود.

دسته ای که به طور مشروح و مستدل در این باره بحث کرده اند، برهان قطعی بر اشتراط مرد بودن ارائه نکرده اند. ازاین رو گاهی به اجماع تمسک می کنند که بر فرض تمامیت اتفاق واقعی همه فقیهان دین، احتمال استناد آنان به یک یا چند وجه دیگر که در مسأله مطرح است، مظنون می باشد و چنین اجماعی فاقد شرط حجیت و اعتبار است، و گاهی به حدیث نبوی ضعیف...(۳)

از همه مهم تر تردید مقدس اردبیلی (۹۹۳ ه) درباره همه ادله این مسأله، به خصوص اجماع است:

برای منع زنان از تصدی قضاوت به طور مطلق (چه در امور زنان و چه غیر آن) جز شهرت دلیل روشنی در دست نداریم، مگر آنکه کسی ادعای اجماع کند. در غیر این صورت منع زنان به طور کلی جای بحث دارد؛ زیرا اگر زنی با اجتماع شرایط قضاوت و با استماع شهادت زنان؛ در میان آنها قضاوت کند، محذور شرعی ندارد.(۴)

همان گونه که ملاحظه می شود، آنچه برای این فقیه دغدغه بوده است، مسائل جانبی چون اختلاط و... بوده است و دلیلی که مستقیماً زن

ص:۱۳۰

۱- (۱) الحسینی الحائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۸.

۲- (۲) الموسوی الاردبیلی، فقه القضاء، ص ۸۲.

۳- (۳) زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۲۸.

۴- (۴) واما اشتراط الذکوره فذلک ظاهرا فیما لم یجز للمرأه امر، واما فی غیر ذلک فلانعلم له دلیلاً واضحاً، نعم ذلک هو المشهور فلو کان اجماعاً، فلا بحث و الا فالمنع بالکلیه محل بحث، اذا لا محذور بشهاده النساء مع سماع شهادتهن بین المرأتین مثلا بشیء مع اتصافها بشرائط الحکم. مجمع الفائده و البرهان، ج ۲، ص ۱۵.

را به دلیل زن بودن از این مسئولیت باز بدارد، چون وجود نداشته، برایش اهمیت هم نداشته است و در وجود اجماع هم تردید دارد. ازاین رو راه حل را از منظری دیگر ارائه می کند.

۲. درباره شهادت نیز - همان گونه که گذشت - باید یادآور شد که یا نباید وارد تعلیل آن شویم - چون خود نص در این باره ساکت است - یا آنکه اگر وارد تعلیل شدیم، نباید تعلیل های دیگر را - که البته همه مبتنی بر حدس و گمانند - از نظر دور بداریم؛ مثل آنکه اشتغال به کارهای منزل، بچه داری و مادری و دور بودن زن از مسائل مالی و تجارت سبب تعدد شهادت ذکر شده است.(۱) و این بدان معنا نیست که هدف شرع و احکام آن خانه نشینی زنان و دوری آنها از اشتغال به امور تجاری باشد، بلکه این مطلب نیازمند بررسی جداگانه خواهد بود که «آیا در نظر قانون گذار دینی این عدم اشتغال مطلوب و ارزشمند است یا سنت حاکم بر جامعه بوده و باید تغییرکند؟ و آیا بر فرض مطلوب و ارزشمند بودن، اگر جامعه به این ارزش پایبند نشد و زنان به سان مردان در غیر حریم محرم شرعی حضور یافتند و این امر به حد غالب درآمد، باز شهادت زن نصف شهادت مردان ارزش دارد؟»(۲)

تازه، برخی از فقها عین همین اشکال را در شهادت مرد درصورتی که زندگی بسته و برکنار از حوادث روز داشته باشد، مطرح کرده اند: «اگر مردی را فرض کنیم که از قرارگرفتن در امواج و خطوط پر

۱- (۱) زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۷۴؛ محمد مهدی شمس الدین، اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۲۰؛ السید محمد رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم، الشهیر بتفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۲۴؛ الثعلبی، الکشف والبیان، المعروف بتفسیر الثعلبی، ج ۳، ص ۳۰۲ (طبق یک نقل.)

۲- (۲) مهدی مهریزی، شخصیت وحقوق زن در اسلام، ص ۷۶.

پیچ وخم حوادث زندگی برکنار بوده باشد و این برکناربودن ارتباطات عادی او را با جهان عینی و زندگی محدود نماید، بدون تردید شهادت او هم در اموری که معمولاً از آن ها برکنار است، دچار اشکال می گردد.»(۱)

با توجه به این ملاحظات، نظام سازی از مجموع احکام مربوط به زنان - که تکلیف و حقوقی متفاوت برای آنان ایجاب می کند - برای منع وکالت زن راه به جایی نخواهد برد.

ادله روایی مخالف وکالت زن در دعاوی

روایات منع از مشاوره با زنان

در روایات متعدد، زنان انسان های غیرقابل اعتماد و دارای شخصیت و زبان شوم معرفی شده و توصیه است که از مشاوره با آنان دوری کنید. از سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم نقل شده که ایشان هنگام عزم به جنگ ها با زنانش مشورت می کرد و آن گاه با آنها مخالفت می کرد. نمونه هایی از این روایات را در اینجا مرور می کنیم:

۱ . ومن وصیه له للحسن بن علی (علیهم السلام)، کتبها الیه بحاضرین منصرفاً من صفین:

.. وایاک ومشاوره النّسآء فان رأیهنّ الی أفنٍ وعزمهنّ الی وهن.(۲)

و از وصیت اوست به حسن بن علی (علیهم السلام)، که آن را هنگام بازگشت از صفین در «حاضرین» نوشته است:

۱- (۱) محمد تقی جعفری، ترجمه وتفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۲۹۱.قابل توجه آنکه بحث نقص عقل زن از مباحثی است که تحلیل همه جانبه آن به دلیل عمق و گستره آن در این مختصر نمی گنجد. امیدوارم این مباحث ضمن ارائه سر نخ هایی از مسأله، گامی به جلو محسوب شود.

۲- (۲) کتاب العین، ص ۳۱: افن: افن الرجل..، ای: احمق لا رأی له یرجع الیه؛ ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۶۶... قالوا: الافن قله العقل.

... بپرهیز از رای زدن با زنان که زنان سست رأی اند و در تصمیم گرفتن ناتوان...(۱)

درباره سند این وصیت در مصادر نهج البلاغه و اسانیده آمده است:

«این وصیت از مشهورترین وصایای امام علی (علیه السلام) است که گروهی از بزرگان قبل از آنکه روح حیات در سید رضی (رحمه الله) دمیده شود، آن را روایت کرده اند؛ مثل:

الف) محمد بن یعقوب الکلینی (رحمه الله): الرسائل؛

ب) ابواحمد الحسین عبدالله بن سعید العسکری، از مشایخ صدوق (رحمه الله): الزواجر و المواعظ؛

ج) احمد بن ربه المالکی (دومورد): عقد الفرید؛

د) شیخ صدوق (رحمه الله) (دو مورد): من لایحضره الفقیه (جزء سوم و چهارم)؛

ه (ابن شعبه بحرانی (رحمه الله): تحف العقول.

اما کسانی که بعد از سید رضی (رحمه الله) آن را روایت کرده اند، گروهی زیادند...(۲)

۲. وقال (علیه السلام): یأتی علی الناس زمان لایقرب فیه الاـ الماحل، ولایظرف فیه الا الفاجر، ولایضعف فیه الا المنصف. یعدون الصدقه فیه غرماً. وصله الرحم منّا والعباده استطاله علی الناس. فقد ذالک یکون السلطان بمشوره النساء واماره الصبیان وتدبیر الخصیان؛ بر مردمان روزگاری آید که جز

۱- (۱) نهج البلاغه، ترجمه: جعفر شهیدی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷؛ همین مضمون با اندکی تفاوت از امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده است: وعنهم، عن احمد، عن الجامورانی، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه، عن صندل، عن ابن مسکان، عن سلیمان بن خالد قال: سمعت ابا عبدالله (علیه السلام)، یقول: «ایاکم و مشاوره النساء، فان فیهن الضعف و الوهن و العجز»: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۸۲، باب ۹۵، ح ۲.

۲- (۲) مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ج ۳، ص ۳۰۶-۳۰۷.

سخن چین را ارج ننهند، و جز بدکار را خوش طبع نخوانند و جز باانصاف را ناتوان ندانند. در آن روزگار صدقه را تاوان به حساب آرند و بر پیوند خویشاوند منت گذارند و عبادت را وسیلتِ بزرگی فروختن بر مردم انگارند. در چنین هنگام، کار حکمرانی با مشورت زنان بود و امارت از آن کودکان و تدبیر با خواجگان.(۱)

این فرازها از سخنان امام علی غالباً تحت عنوان حکمت ها یا کلمات قصار در نهج البلاغه درج شده است. سند آن را همان منبع سابق به این شرح آورده است:

الف) المبرد: الکامل، ج ۱، ص ۱۷۷؛

ب) ابن واضح، التاریخ، ج ۲، ص ۱۵۱؛

ج) محمد بن یعقوب کلینی، الروضه، ص ۵۷.(۲)

۳. روی حماد بن عمرو عن انس بن محمد، عن ابیه جمیعا عن جعفر بن محمد، عن ابیه، عن جده، عن علی بن ابی طالب (علیهم السلام) عن النبی (صلی الله علیه و آله)، انه قال له:.. یا علی! لیس علی النساء جمعه.. و لاتولی القضاء و لا تستشار... یا علی! سوء الخلق شوم و طاعه المرأه ندامه. یا علی! ان کان الشوم فی شیء ففی لسان المرأه...؛(۳)

در این وصیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) به امام علی (علیه السلام) فرموده است:

ای علی! بر زنان نماز جمعه واجب نیست، و متصدی قضا نشوند و نباید مورد مشوره قرار گیرند. ای علی! بداخلاقی شوم است و اطاعت از زن پشیمانی دارد. اگر چیزی شوم باشد، آن در زبان زن است.

۱- (۱) ترجمه نهج البلاغه، جعفر شهیدی، ص ۳۷۶-۳۷۷.

۲- (۲) مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ج ۴، ص ۹۴-۹۵.

۳- (۳) من لایحضره الفقیه (موسوعه الکتب الاربعه فی احادیث النبی و العتره، ج ۱۰)، ج ۳، ص ۲۵۰.

۴. عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن الحسین بن سیف، عن اسحاق بن عمار، رفعه قال: کان رسول الله (صلی الله علیه و آله)، اذا اراد الحرب دعا نساءه، فاستشارهنّ ثمّ خالفهنّ؛(۱) در این روایت امام فرمود: وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) عزم جنگ می کرد، زنانش را فرامی خواند و با آنان مشورت می کرد، آن گاه مخالفت می کرد.

این چند روایت نمونه هایی از روایاتی است که در این باره در منابع مختلف نقل شده و قسمتی از روایت سوم در باب اذان و اقامه(۲) و نیز قضاوت(۳) بعضاً مورد استناد فقها بوده است، اما فرازهای دیگر آن که به مشاوره مربوط می شود و نیز روایات دیگری در این باره، چون اساساً خود مشورت عملاً در زندگی مردم جایگاهی درخور نداشته، به رجوع آن نیز نیازی احساس نشده است.

به هر صورت، قدر متیقنی که از این روایات فهم شده، این است که زن انسان غیرقابل اعتمادی است و شایسته نیست طرف مشورت قرار گیرد؛ به ویژه که در روایت اول، پرهیز از مشاوره با زنان به کمبود خرد و سستی اراده آنان تعلیل شده است. واضح است که التزام به اطلاق این روایات، هرگونه تعامل با زنان را محدود می نماید؛ یعنی قضیه تنها جنبه تعبدی ندارد تا در مورد به خصوص آن مقید بمانیم، بلکه یک دیدگاه انسان شناختی است که بر همین اساس برخی عدم جواز قضاوت و حکومت زن را از آن نتیجه گرفته اند که: «حکومت و قضاوت غالباً

۱- (۱) الکلینی، فروع الکافی: موسوعه الکتب الاربعه، ج ۵، ص ۵۲۳.
۲- (۲) بهاء الدین محمد بن الحسن الفاضل الهندی، کشف اللثام، ج ۳، ص ۳۵۲.
۳- (۳) جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴؛، محمد مهدی النراقی، مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۶؛ ابوالقاسم الخویی، مبانی تکمله المنهاج (موسوعه الامام الخویی، ص ۴۱)، القضاء والحدود، ص ۱۳.

بی مشورت ممکن نیست و وقتی زن نمی تواند طرف مشورت واقع شود، چگونه در مسند حکوت و قضاوت قرار گیرد؟!»(۱)

این سبک استدلال (بنا بر استفاده از حرمت مشاوره با زن) در منع قضاوت و حکومت زن، خواه درست باشد یا نادرست، وکالت زن در دعاوی را به شدت زیر سؤال می برد که اگر به راستی زن در نگاه دینی انسان شوم، غیر قابل اعتماد و ناقص العقل است، چگونه می توان وکالت او در دعاوی را که یکی از وظایف اساسی آن مشاوره است، بی اشکال دانست؟

تأیید صلاحیت زن برای تعهد به پیشبرد کاری که بسیار حساس و بعضاً سرنوشت ساز است، بر اساس این رویکرد که زن را فاقد صلاحیت در سطح مشاوره می بیند، دامن زدن به یک تناقض آشکار خواهد بود که به جد باید از آن پرهیز شود.

بررسی روایات منع از مشاوره با زنان

اشاره

در بررسی این دسته از روایات، آنچه شایان تأمل است، تعدد طرق و کثرت روایات منع از مشاوره با زنان می باشد تا جایی که در وسائل بابی تحت این عنوان سامان یافته و اضافه شده که اگر هم قرار است مشورت صورت بگیرد باید بنا بر مخالفت باشد:

باب کراهه استشاره النساء الا بقصد المخالفه(۲) ؛ باب ناپسند بودن مشاوره با زنان، مگر به قصد مخالفت.

ص:۱۳۶

۱- (۱) محمدحسین حسینی تهرانی، رساله بدیعه، ترجمه: جمعی از نویسندگان، ص ۱۹۷؛ محمدحسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه و حکومت در اسلام، ترجمه: محسن سعیدیان و محمدحسین رجبی، ج ۳، ص ۱۷۳؛ حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه: محمود صلواتی، ج ۲، ص ۱۲۴.
۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۸۱.

در این چشم انـداز، احادیث منع از مشاوره با زن، بخش کوچکی از ادبیات روایی را تشـکیل می دهد که در آن ها شخصـیت زن یـک عنصـر مشـکوک، غیر قابـل اعتمـاد و در نهایت «ناقص العقل» تعریف شـده است.(۱) تنهـا در سـخنان امام علی (علیه السلام) که راجع به زن (طبق یک تحقیق) گردآوری شده، بخش مهمی از آن که به بیان «ویژگی های تکوینی و خصلت های روحی و جسـمی زن» می پردازد، چنین انـدیشه ای را القا می کند که در وجود زن یک «شـرّ» نهفته است. فهرست عناوین این بخش به این شرح است:

۱. نقصـان عقـل، نـاتوانی جسم و جان، ۲. نقص ایمـان ۳. گزنـدگی، ۴. بی وفـایی، ۵. شـر بودن، ۶. غریزه جنسـی و حیـا، ۷. تمایلات زنان، ۸. ظرافت زن و ۹. آسیب پذیری زنان.(۲)

در میـان این فهرست، تنهـا مورد شـشم، بیـان یـک ویژگی مثبت برای زنان است. بقیه همه یک درون مایه منفی را تعقیب می کنند؛ آن گونه که سایر بخش ها هم دنباله محتوایی همین بخش نخست را تشکیل می دهد.

به هر صورت، در این بخش (منع از مشـاوره بـا زنان) ما با چنین حجم گسترده ای از روایات مواجهیم. نقـد نقص عقل زن قبل از این مـورد بحث قرار گرفته و که نیـاز به تکرار نیست. گفتـار کنونی مـا تنهـا از بعـد شوم بودن شخصـیت زن و ممنوع بودن مشاوره با اوست. در این مهم، از بررسی های سندی هم صرف نظر می کنیم؛ چون:

۱- (۱) نمونه ای از آن در همین کتاب ذیل روایات منع از مشاوره با زنان گذشت. برای مطالعه نمونه های دیگر ر. ک: همان، ص ۲۵، ح ۳، باب ۴؛ ۸۰ ابن ماجه، محمـد بن یزیـد الربعی، سـنن ابن ماجه، تحقیق: محمـد فؤاد عبدالباقی، ج ۲، ص ۱۳۲۶-۱۳۲۷.

۲- (۲) مهدی مهریزی، حقوق زن، دانش نامه امام علی (علیه السلام)، زیر نظر: علی اکبر رشاد، ج ۵، ص ۹۰-۹۲. این نویسنده در تحقیقی دیگر نزدیـک بـه ۲۰ عنـوان شـبیه آنچه در اینجـا آمـده، از منـابع روایی اسـتخراج کرده است. ر. ک: شخصـیت و حقوق زن در اسلام، ص ۸-۱۹۲.

یک. در میان این تعداد احادیث، امکان آنکه روایتی از منظر رجالی دارای سند معتبر باشد، نظراً بعید نیست؛ چون آنهایی که دست اندرکار جعل بوده اند هم از سندسازی غفلت نکرده اند که در غیر این صورت دستشان از آغاز رو می شد.

دو. برخی از این روایات - اگر همه آنها را نگوییم - تلقی به قبول شده، که یا به طور دربست با همان لحن ظاهر آن مورد قبول واقع شده(۱) و یا آنکه تأویل رفته است.(۲)

سه. بررسی سندی، ما را از بررسی دلالت و یا فقه الحدیث بی نیاز نمی کند؛ چه اگر حدیثی از نظر اسناد هم معتبر باشد، نیاز به بحث وجود دارد تا تناسب این روایات را با دیدگاه های مستفاد از نصوص دینی که در تعارض قرار دارند، روشن شود. معلوم است اگر احیانا در این قسمت خدشه وجود داشته باشد، بازگشت به سند اهمیت خود را از دست می دهد.

طبق این ادله، ما از دو بحث معمول در روایات که یکی به سند و دیگری به متن و دلالت می پردازد، به قسمت دوم پرداخته و دلالت آنها را به طور عموم و در ارتباط با «منفی بودن شخصیت زن» در چند محور پی می گیریم.

۱- مشاوره با زنان در پرتو آیات

تردیدی نیست که قرآن محوری و بازگشت بدان نخستین راهکار برای سنجش صحت و سقم دیدگاه هایی است که می خواهند از یک موضع تبیین دینی ارائه کنند. در این میان بازگشت به قرآن برای فهم و ارزیابی احادیث اهمیت بیشتری دارد؛ چون سرگذشت دردناکی که

۱- (۱) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۴؛ رساله بدیعه، ص ۱۵۳.

۲- (۲) ر. ک: فی ظلال نهج البلاغه، ج ۵، ص ۲۵۳؛ زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۶۹.

«حـدیث» در تاریـخ متحمل شد، آفاق آن را به شدت مشوش کرده است؛ یعنی به انگیزه های مختلف جعل و تحریف صورت گرفته(۱) و نیز به دلیـل کیفیت نقل و انتقال آن که عمـدتاً بر پایه فرهنگ شـفاهی بوده، در معرض آسـیب سـهو و اشـتباه قرار داشته است.(۲) بدین جهت، ائمه دین (علیهم السلام) همواره به نقد و عرض احادیث به کتاب توصیه کرده اند:

«ابن ظریف، عن ابن علوان، عن جعفر، عن ابیه (علیهم السـلام) قال: قرأت فی کتاب لعلی (علیه السـلام) ان رسول الله (صلی الله علیه و آله) قـال: سـیکذب علیّ کما کـذب علی من کان قبلی فما جائکم عنی من حـدیث وافق کتاب الله فهو حـدیثی، و اما ما خالف کتاب الله فلیس من حـدیثی؛(۳) امام صادق (علیه السـلام) از پـدرش روایت کرده است: در نوشـته ای از امام علی (علیه السـلام) خواندم که پیامبر (صـلی الله علیه و آله) فرمود: به زودی بر من دروغ می بندند، آن گونه که بر پیشـینیان من نیز دروغ بسـتند. پس آنچه از من در قالب حـدیث به شـما می رسـد، اگر موافق کتاب خـدا (قرآن) بود، از من است و اما آنچه مخالف کتاب باشد، از من نخواهد بود».

«وعن محمـد بن یحیی، عن احمـد بن محمـد بن عیسـی، عن ابن فضال، عن علی بن عقبه، عن ایوب بن راشد، عن ابی عبدالله، قـال: مـا لم یوافـق من الحـدیث القرآن فهو زخرف ؛(۴) امـام صادق (علیه السـلام) فرمود: آنچه از حـدیث موافق قرآن نباشـد، زخرف خواهد بود.»

ص:۱۳۹

۱- (۱) ر. ک: تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۲۸-۱۳۶؛ اضواء علی السنه المحمدیه، ص ۱۲۱-۱۹۹.

۲- (۲) العلامه الحلی، نجم الدین، معارج الاصول، ص ۱۵۳.

۳- (۳) بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۵۲، ح ۵، باب ۲۹.

۴- (۴) وسائل الشـیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۰، باب ۹، ح ۱۲؛ ر. ک: ح ۱۱۱، ص ۱۴ و ص ۱۲۰، ص ۳۷ همین باب. روایات فوق هرچنـد از نظر سـندی اعتبار لازم را ندارنـد، مضامین آنها متواتر دانسـته شده است، ر. ک: ابوالقاسم الخویی، البیان فی تفسـیر القرآن، ص ۲۶۵. به علاوه، مضمون این روایات اجمالاً نزد اکثریت، بلکه همه فقها پذیرفته شده است.

بنا براین، ابتدا باید دید آیا در قرآن نص یا ذهنیت سازی ای یافت می شود که شخصیت زن تا این حد منفی تلقی شود که نباید طرف مشورت قرار گیرد؟

آیات مشاوره

در خصوص مشاوره چهار آیه صریح در قرآن آمده است که حداقل بر رجحان آن دلالت دارند،(۱) اما هیچ یک اختصاصی به مردها ندارد.

در یکی از آنها مخاطب شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که مأمور به مشورت با اصحاب خود شده است:

(وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ) (۲)

و در کار) ها (با آنان مشورت کن.

در دیگری، مشورت ویژگی افراد باایمان عنوان شده است:

(وَ الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ...) (۳)

و کسانی که) ندای (پروردگارشان را پاسخ) مثبت (داده و نماز برپا کرده اند و کارشان در میانشان مشورت است.

سومی، از شیر گرفتن کودک را قبل از دو سال منوط به رضایت و مشورت پدر و مادر کرده است:

(فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَیْهِما...) (۴)

۱- (۱) این حداقل بدان جهت است که از برخی از این آیات بعضی فقها وجوب شورا را در امر حکومت (که باید تشکل و اداره آن بر اساس نظام شورایی باشد) استفاده کرده اند. ر. ک: فرح موسی، الدین والدله والامه عند الامام مهدی شمس الدین، ص ۴۳۵-۴۴۸.

۲- (۲) آل عمران، آیه ۱۵۹.

۳- (۳) شوری، آیه ۳۸.

۴- (۴) بقره، آیه ۲۳۳.

پس اگر) پدر و مادر (بخواهند با رضایت و صوابدید یکدیگر کودک را) زودتر (از شیر بازگیرند، گناهی بر آن دو نیست.

و در چهارمی به پدر و مادر در تعیین درست سرنوشت کودکان پس از طلاق، دستور به مشورت می دهد:

(أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَ إِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى) (1)

همان جا که خود سکونت دارید، به قدر استطاعت خویش آنان را جای دهید و به آنها آسیب و زیان مرسانید تا عرصه را بر آنان تنگ کنید. و اگر باردارند، خرجشان را بدهید تا وضع حمل کنند. و اگر برای شما بچه شیر می دهند، مزدشان را به ایشان بدهید و به شایستگی میان خود به مشورت بپردازید، و اگر کارتان در این مورد با هم به دشواری کشید، زن دیگری بچه را شیر دهد.

در آیه نخست، تخصیص و یا انصرافی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) تنها مأمور به مشورت با مردان باشد، در دست نیست. اگر تخصیصی هم در کار باشد، به تناسب حکم و موضوع عقلانیت مدار خواهد بود؛ نه جنسیت مدار:

دلالت آیه مبارکه «وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب ساخته و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده اند، بر این مطلب مشورت با عقلای امت در کمال بداهت و ظهور است؛ چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر «هم» نوع امت است و قاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشخاص خاصه و تخصیص آن به خصوص عقلا و

۱- (۱) طلاق، آیه ۶. (یقال: ائتمروا به، اذا هموا به و تشاوروا فیه: الجوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۵۸۶؛ الائتمار و الاستئمار: المشاوره: الزبیدی، تاج العروس، ج ۶، ص ۳۵.)

ارباب حل و عقد از روی مناسبت حکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود.(۱)

و ابن قتیبه (۲۷۶ ه (از سیره ایشان آورده است:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) همواره مشورت می کرد، حتی با زن ها، و در موردی که مشورت می دادند، عمل می کرد.(۲)

در برخی منابع تاریخی نقل شده است: در «حدیبیه» (۶ ه) پس از آنکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از امضای پیمان نامه فراغت یافت و ازحج منصرف شد، به اصحاب خویش فرمان داد که قربانی های خود را همان جا نحر کرده و از احرام بیرون آیند، اما آنها قبول نکردند، تا آنکه بر همسرش «ام اسلمه» وارد شده و جریان را با او در میان گذاشت. ام سلمه پیشنهاد داد ابتدا خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) این کار را انجام دهد، آن گاه اصحاب انجام خواهند داد و همین هم شد.(۳)

در آیه دوم، به دلیل وحدت سیاق و نیز رجحانی که در نفس این عمل نهفته است، منع مردان از مشاوره با زنان توجیه پذیر نیست؛ زیرا اگر مشورت زن در قبال سرنوشت معصومانه طفل به دلیل شناخت بهتر او از خصوصیات کودک و مصلحت خودش ارزش کارشناسانه دارد (آن گونه که در آیه بعدی تصریح شده است) در موضوعات دیگر نیز که زن از خبرویت برخوردار باشد، ارزش مشورت او محفوظ است؛ چنان که در فقه به استناد روایات عدیده (که در میان آنها صحیحه نیز هست) مشورت با زن در امر ازدواجش توصیه شده است:

۱- (۱) میرزا محمدحسین نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق: محمدجواد ورعی، ص ۸۴.

۲- (۲) ابن قتیبه الدینوری، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۵۵؛ باقر شریف القرشی، حیاه المحرر الاعظم الرسول الاکرم محمد (صلی الله علیه و آله)، ج ۲، ص ۹۹؛ نقل از: التذکره الحمدونیه، ج ۱، ص ۳۱۲.

۳- (۳) عماد الدین اسماعیل ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۱۷۵.

محمـد بن الحسن باسـناده، عن محمد بن علی بن محبوب، عن العباس، عن صـفوان، عن منصور بن حازم، عن ابی عبدالله (علیه السـلام) قال: تستأمر البکر و غیرها ولاتنکح الا بامرها؛(۱) امـام صادق فرمود: با زن بکر و غیر بکر را درباره نکاحشان مشورت کن که بدون اجازه آنها نکاح درست نیست.

چون اینجـا بحث انتخـاب نحوه زنـدگی است و زن مثـل مرد می توانـد متنـاسب بـا توانـایی هـا و انتظـاراتش از آینـده، درباره زندگی خود نظر داده و تصمیم بگیرد.(۲)

در واقع روایات منع از مشاوره با زنان بر فرض صـحت، به یک امر عقلایی ارشاد می کننـد که باید مشورت با کسانی صورت بگیرد که از دانش و تجربه لازم برخوردار باشـد؛ یعنی مردها هم اگر قرار باشـد طرف مشورت واقع شونـد، صـرف مرد بودن اهداف مشورت را تأمین نمی کند که باید آنان نیز خرد، تقوا، تجربه و... داشته باشند:

عن احمـد بن نوح، عن شـعیب النیسابوری عن عبـدالله الـدهقان، عن احمـد بن عائذ، عن الحلبی، عن ابی عبدالله (علیه السـلام) قال: ان المشوره لاتکون الا بحـدودها، فمن عرفها بحـدودها و الا کانت مضـرتها علی المستشـیر اکثر من منفعتها له، فاوّل ها ان یکون الـذی تشاوره عاقلا، و الثانیه ان یکون حراً متدینا، و الثالثه ان یکون صدیقا مؤاخیا، و الرابعه ان تطلعه علی سـرّک فیکون علمه به کعلمک بنفسک ثم یسرّ ذالک و یکتمه، فانه اذا کان عاقلاً انتفعت بمشورته...(۳)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۸۴: باب ۹، ح ۱.
۲- (۲) برای اطلاـع از تحلیـل فقهی مسأله. ر. ک: العلامه الحلی، مختلف الشـیعه، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ جواهرالکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۷.
۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۳، ح ۸؛ برای مطالعه روایات دیگر در این زمینه ر. ک: همین منبع، باب ۲۲، ص ۴۱.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: مشورت درست نخواهد بود، مگر با رعایت حدودش، و هرکسی آن را با حدودش شناخت، منفعت خواهد برد و گرنه ضرر آن بر مشورت کننده بیش از نفع آن خواهد بود. پس اول آنکه باید شخص طرف مشاوره عاقل باشد. دوم فردی آزاد و متدین باشد. سوم دوستی برادروار داشته باشد. چهارم آنکه وقتی به اسرار تو آگاهی می یابد، حافظ آن باشد. در این صورت است که اگر عاقل باشد، از مشورت او نفع برده خواهد شد و...»

ملاحظه می شود که در این روایت و نیز چندین روایت دیگر، شرایطی که برای مشورت عنوان شده، همگی نقطه ای را نشانه رفته اند که باید طی این عمل کوشش شود اختبار واقعی از جوانب موضوع مورد مشاوره به دست آید و این به دست نخواهد آمد، مگر آنکه طرف مشورت انسانی خردمند، باتجربه و دلسوز باشد و کی گمان خواهد برد که این ویژگی ها در زنان نایابند؟ اصل فلسفه مشورت مبتنی بر «مشارکت در عقول»(۱) و تجارب، و تحقق خردورزوی جمعی است؛ نه اینکه مشورت تعبداً با هر که صرفاً زن نباشد، رجحان داشته باشد، بلکه به عکس در برخی روایات مشاوره با زنان عاقل توصیه شده است:

قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): ایاک و مشاوره النساء الا من جرّبت بکمال عقل؛(۲)

ص:۱۴۴

۱- (۱) من استبد برأیه هلک، و من شاور الرجال شارکها فی عقولها. نهج البلاغه، ص ۱۶۱، حکمت ۳۹۱.
۲- (۲) بحار الانوار، ج ۴۲، ص ۱۶۶. ح ۵۶، باب ۴: احوال الرجال و النساء... برخی از فقها تصریح کرده اند که یکی از مقدمات اطمینان و وثوق به روایت، موافقت مضمون آن با روح قواعد عقلی و اصول اسلامی - شرعی است. (ر. ک: آیه الله السیستانی، الرافد فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴-۲۵) از این جهت که در انطباق مضمون این دست روایات با روح خردگرایی اسلامی از طریق رایزنی های سالم تردید نیست، نیازی به بحث سندی نیست.

از مشورت با زنان بپرهیز! جز آن کسی که کمال عقلش آزموده شده است.

بنا بر این با توجه به:

- آیات مشاوره در قرآن که در برخی از آنها صریحا به مشورت با زنان دستور داده شده است؛

- گزارش هایی که از سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در دست است؛

- روایاتی که ویژگی های مشاور را به طور عام بیان می کند؛

- نصوص روایی که در زمینه لزوم مشاوره با زن وارد شده است،

بایـد روایات منع از مشاوره با زنان را در خوش بینانه ترین توجیه، ناظر به ظرفیت صدور آنها بدانیم که به دلیل تسـلط فرهنگ جهاد در یک دوره و نیز جنگ های داخلی در دوره های دیگر، یک طرف معادله همیشه خشونت و جنگ بوده است؛ ساحت های زنـدگی همه در اشـغال پدیده خشونت و زورگویی بوده، و ازاین رو زن عنصـری مناسب برای مشورت نبوده است؛ چون کسب تجربه و پختگی اغلب در این عرصه صورت می گرفته و مسائل آموزشـی دیگر چندان در کار نبوده تا زن با بهره مندی از آن مشاور مناسب باشد.(۱)

امـا اینکه این محـدودیت هـا (منع از مشورت بـا زن) مطلق باشـد و از شوم بودن یـا نقص عقل زنان سرچشـمه بگیرد، علاوه بر توضیح فوق، چنانکه در ذیل می آید، روایات مانع از مشاوره با زنان در تضاد با سیره پیشوایان معصوم قرار دارد.

۲- بازتاب رفتار با زنان در سیره

الف) از مطالعه در سـیره پیامبر (صـلی الله علیه و آله) و دیگر پیشوایان دین، این واقعیت برمی آید که در سراسـر زندگی آنها، نقطه حرکت و نگاهی که زن

۱- (۱) ر. ك: فی ظلال نهج البلاغه، ج ۵، ص ۲۵۳؛ زن در آیینه جلال وجمال، ص ۳۷.

را به عنوان یک عنصر شوم یا مرموز به حاشیه رانده باشد، در تاریخ به ثبت نرسیده است. نمونه های ذیل شاهد این مدعا است:

۱. پیامبر (صلی الله علیه و آله) خود در مواردی با زنان مشورت می کرد؛(۱)

۲. در جنگ ها که سرنوشت مسلمانان در آن رقم می خورد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) یکی از زنانش را به قید قرعه با خود همراه می برد.(۲)

۳. در سیره ایشان گزارش شده که:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ گاه با دست خود چیزی را نزد؛ نه زنی را و نه خدمتکاری را، مگر هنگامی که در راه خدا می جنگید. هرگز به دلیل امور شخصی از کسی انتقام جویی نکرد، مگر در مواردی که محارم الهی هتک می شد که در این صورت برای خدا انتقام می گرفت.(۳)

۴. در وصیت پیامبر آمده است: خداوند شما را به خوش رفتاری با زنان توصیه می کند؛(۴)

۵. پیامبر (صلی الله علیه و آله) در خانواده به گونه ای گشاده رو و پرتحمل بود که گاهی برخی از زنانش با تحمیل خواسته های شخصی خود او را اذیت می کردند، تا آنکه در این باره وحی نازل شد که نباید برای جلب رضایت آنها خود را به مشقت اندازی؛(۵)

۱- (۱) ر. ک: بحث قبلی، ادامه آیات مشاوره، پاورقی ش ۳، منبع: الدینوری، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۵۵؛ حیاه محرر الاعظم، ج ۲، ص ۹۹.

۲- (۲) ابن هشام، سیرت رسول الله، ترجمه: رفیع الدین اسحاق همدانی، ج ۲، ص ۷۸۵.

۳- (۳) محمد ری شهری، منتخب میزان الحکمه، ترجمه: حمیدرضا شیخی، ج ۲، ص ۹۹۱؛ مرتضی عاملی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ صحیح مسلم، ص ۱۱۶۱.

۴- (۴) حیاه المحرر الاعظم، ج ۲، ص ۲۲۴.

۵- (۵) آیات نخست سوره مبارکه «تحریم» در این ارتباط نازل شده است که برخی از زنان آن حضرت با توسل به بهانه های مختلف می خواستند روابط ایشان را با برخی زنان دیگرش محدود کنند، برای مطالعه اقوال در این باره ر. ک: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۵.

۶. جالب تر ازهمه روابط همدلانه ای است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) با همسرش خدیجه (و ۶۲۰ م) داشته تا جایی که به پاس این روابط گرم، خدیجه را در منابع تاریخی «وزیر» پیامبر خوانده اند:

«خدیجه وی را چون وزیری بود ناصح و یار و مشفق، و سید را (علیه السلام) تسکین و تقویت دادی. و اگرچه از کافران رنجیدی، چون به خانه باز شدی، خدیجه او را دل خوش دادی و به هزار نوازش و تلطف گردِ دل سید (علیه السلام)، برآمدی و آن رنج از دل وی برگرفتی و فراغ دلِ وی در جمله انواع و احوال کامل کردی.(۱)

مسلم قدر و منزلتی که خدیجه بدان دست یافته، مرهون مشارکت در رنج های بزرگ پیامبر (صلی الله علیه و آله) در آغاز بعثت و اعتماد متقابل بوده است. به همین جهت که نام خدیجه با بعثت گره خورده بود، به رغم رشک و حساسیت برخی همسران جوانش یاد خدیجه همواره در خاطر پیامبر زنده بود و سال وفاتش که سال از دست دادن ابوطالب، حامی بزرگ پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز بود، عام الحزن (سال اندوه) نامیده شد.(۲) خدیجه تنها زنی بود که به پاس صبر و تحملش در روزگار غربت اسلام، طبق احادیثی که متواتر گفته شده، خداوند به واسطه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برایش سلام فرستاد.(۳)

ب) در زندگی امام علی (علیه السلام) نیز هیچ رفتار تحقیرآمیزی با زنان دیده نشده است، بلکه همواره رابطه و رفتار ایشان با آنها عادی بوده و به آنان اعتماد داشته است. نمونه هایی که در ادامه می آید، شخصیت عینی زن را در چشم امام (علیه السلام) تصویر می کند:

۱- (۱) سیرت رسول الله، ج ۱، ص ۴۱۳.

۲- (۲) الصحیح من سیره النبی الاعظم (صلی الله علیه و آله)، ج ۳، ص ۲۲۱ و ۲۹۱.

۳- (۳) حیاه المحرر الاعظم، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱. هنگامی که جنگ جمل (۳۶ ه) را عوامل زیاده طلب در مکه طراحی کردند و سرانجام به رهبری عایشه (و ۵۸ ه) راه بصره را در پیش گرفتند، گزارش این جریان را زنی به نام «ام فضل» با پرداخت هزینه شخصی به یک مرد از قبیله «جهنیه» طی نامه به امام (علیه السلام) ارسال می کند.(۱)

۲. وقتی جنگ جمل به پایان می رسد، تنها گزارش مکتوبی که امام (علیه السلام) از فرجام جنگ و سرنوشت رهبران جمل به مدینه داده، نامه ای است که آن را برای ام هانی خواهرش فرستاده است.(۲)

۳. سپاه امام (علیه السلام) در صفین (۳۷ ه)(۳) نیرومندترین سپاهی بود که در آن زنان اندیشمند بزرگی حضور داشتند. آنها با موضع گیری قوی و شایسته در سپاه، دشمنان را به سردرگمی و درماندگی وامی داشتند.

از جمله زنانی که در این میدان امام را یاری می کردند، بکاره هلالیه، سوده دختر عماره، ام الخیر، دختر حریش بارقیه، زرقاء دختر عدی، عکرشه دختر اطش و ام سنان دخترخیثمه مذحجی بودند.(۴)

قابل توجه آنکه این تعداد که نامشان در تاریخ ثبت شده، زنانی بودند که در سپاه امام (علیه السلام) نقش برجسته در تبلیغ و آفرینش حماسی داشتند. متن سخنرانی سه تن از اینها که در صفین در میدان جنگ ایراد شده، به

۱- (۱) عز الدین ابن اثیر، تاریخ کامل، ترجمه: سیدحسین روحانی، ج ۴، ص ۱۷۶۲. نام این زن لبابه و مادر عبدالله بن عباس، دومین زن صحابی است که بعد از خدیجه ایمان آورده است. ابن الاثیر الجزری، اسد الغابه، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲- (۲) الشیخ المفید، الجمل، ص ۳۹۸.

۳- (۳) سرزمینی در ناحیه غربی دریای فرات. این جنگ که صد و ده روز طول کشید، هفتاد هزار کشته بر جا گذاشت. یاقوت الحموی، معجم البلدان، ج ۵-۶، ص ۱۹۵.

۴- (۴) احمد خلیل جمعه، نساء من عصر التابعات، ص ۲۷۵.

دلیل عمق، انسجام منطقی و تاثیرگذاری آن، جزء شاهکارهای ادبیات عرب محسوب می شود.(۱)

از سیره به همین گزینش ها، بسنده کرده و این پرسش را مطرح می کنیم: اگر واقعاً زن در اندیشه بزرگان دین موجودی منفی و شوم بوده است، چرا این بدبینی در رفتار آنها با زنان هیچ بازتابی نیافته است؟ چرا در حساس ترین شرایط - مثل جنگ - از آنها یاری می گرفتند و به آنان اعتماد می کردند؟ آیا ممکن است کسی که زن را به دلیل شوم بودن و کم خردی شایسته مشورت نداند، در سرنوشت سازترین شرایط چون صفین به او اجازه سخنرانی بدهد؟!

تناقضاتی که نگاه بدبینانه و البته مستفاد از نصوص روایی به زن دارد، سبب می شود کلیت و اطلاق آن را در ظرفیت های خاص فرو بشکنیم. علاوه براین، از فرضیه توطئه نیز غفلت نکنیم.(۲) اهمیت این فرضیه را در بحث بعدی بررسی می کنیم.

۳- نقش جریان های حدیث ساز

یکی از رهاوردهای شوم جبهه های شکست خورده از اسلام، پس از تغییر قیافه و شعار در بازگشت به صحنه، این بود که اندیشه ها و افسانه ها و به عبارتی حیات فرهنگی ماقبل از اسلام خود را در قالب نشر

ص:۱۴۹

۱- (۱) ر. ک: ابن عبد ربه، العقد الفرید: ج ۲، ص ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۵؛ القلقشندی، صبح الاعشی (خطبه: زرقاء، عکرشه و ام الخیر) ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۹. مولف عقد الفرید در مقدمه آن آورده که در این کتاب جوهر جواهر، چکیده جامع ترین و لب لباب کلام را برگزیده ام. العقد الفرید، ج ۱، ص ۲.

۲- (۲) حقوق زن، دانش نامه امام علی (علیه السلام)، ج ۵، ص ۱۰۶.

و اشاعه حدیث جستجو کنند. متأسفانه در این میان یکی از قربانی ها شخصیت زن بود که گذشته از بافتن افسانه ها پیرامون آفرینش او، در ارتکاب گناه از سوی حضرت آدم و خروج او از بهشت، وی را مقصر اصلی معرفی کردند و این بعدها در تفاسیر اسلامی زمینه ساز یک ذهنیت منفی درباره زن شد.(۱)

غیر از این، جریان های دیگری نیز بودند که باز متأسفانه بخشی از مبارزه خود را در قالب تخریب چهره زن دنبال می کردند تا از یک سو برخی افراد را ترور شخصیت کرده و از سویی، در درازمدت با نشر چنین سخنانی به نام پیشوایان دین، پایگاه آنان را از قلب توده های زن برچیده و در نتیجه جبهه مقابل را ضد زن و ضد انسانیت معرفی نمایند. از باب نمونه در منابع حدیثی اهل سنت روایتی در نکوهش زن آمده، که اصل نشر و اشاعه آن فرمایشی بوده است:

اخبرنا ابوعبدالله محمد بن علی الصنعانی بمکه ثنا اسحاق بن ابراهیم، انبأ عبدالرزاق، انبأ معمر بن یحیی بن ابی کثیر، عن زید بن سلام، عن جده، قال: کتب معاویه الی عبدالرحمن بن شبل: ان علم الناس ما سمعت من رسول الله (صلی الله علیه و آله) فقال: انی سمعت رسول الله (صلی الله علیه و آله) یقول: ان الفساق هم اهل النار قالوا: یا رسول الله! و من الفساق؟ قال: النساء. قالوا: الیس امهاتنا وبناتنا و اخواتنا؟ قال: بلی ولکنهنّ اذا اعطین لم یشکرن، واذا ابتلین لم یصبرن؛(۲)

معاویه نامه ای به عبدالرحمن بن شبل نوشت و به او دستور داد: آنچه از

۱- (۱) تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۴۰؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۳۰.
۲- (۲) الحاکم النیشابوری، المستدرک، تحقیق: یوسف المرعشی، ج ۲، ص ۱۹۱؛ (با اندکی تفاوت در): الامام احمد بن حنبل، المسند، ج ۵، ص ۳۲۱؛ (با حذف روات قبل از عبدالرحمن): نورالدین الهیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۴، ص ۱۲۸.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیدی، برای مردم نقل کن. او گفت: از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیدم که: فاسقان دوزخیانند. گفتند: ای پیامبر! فاسقان کیستند؟ فرمود: زنان. گفتند: ای پیامبر! مگر آنان مادران، دختران و خواهران ما نیستند؟! فرمود: چرا، ولی آن ها بخشش را سپاس نمی گزارند و در گرفتاری ها شکیبا نیستند.

عبدالرحمن خود از اوس و از انصار بوده است. در دوره معاویه به شام رفته و با او زندگی می کرده، تا آنکه از جانب معاویه به او سفارش می شود که تو از قدما و فقهای اصحاب هستی، باید به میان مردم بروی و آنها را موعظه کنی.(۱)

همان گونه که ملاحظه می شود، نشر این حدیث:

- طبق سفارش معاویه بوده است؛ کسی که بیشترین، بلکه انحصاری ترین نقش را در جعل و وضع حدیث داشته است.(۲) همچنین افرادی چون عباده بن صامت (۳۴ ه) را که در جهت سیاست های او حدیث نقل نمی کردند، رسماً منع می کند.(۳)

۱- (۱) ابن حجر العسقلانی، الاصابه، ج ۴، ص ۲۶۶: مسند احمد، همان. متن الاصابه این است: «و اخرج الجوزجانی فی تاریخه من طریق ابی راشد الحبرانی، قال: کنا بمسکن مع معاویه، فبعث الی عبدالرحمن بن شبل: انک من فقهاء اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم و قدمائهم، فقم فی الناس، و عظهم.»

۲- (۲) درباره نقش معاویه در جعل حدیث در جهت مقاصد حزبی ر. ک: اضواء علی السنه المحمدیه، ص ۱۳۰.

۳- (۳) الصحیح من سیره النبی الاعظم (صلی الله علیه و آله)، ج ۱، ص ۸۹. این صحابی جزء چهار نفری بود که خلیفه دوم برای تعلیم قرآن به شام فرستاد، اما تبلیغ روایات که در تضاد با سیاست معاویه داشت، سبب شد معاویه با او مخالفت کرده و در آخر او را به مدینه برگرداند. عمر دوباره او را فرستاد، ولی معاویه نوشت: «شما حق مأموریت دادن به ایشان ندارید. اسدالغابه، ج ۳، ص ۵۵-۵۶.

– آن هم از یک راوی که خود سر و سرّی با او داشته و تنها همین یک حدیث در مجامع روایی از او نقل شده است!

– در دوره سیاست منع نشر حدیث نبوی(۱) نمی تواند تصادفی و خالی از اغراض غیرحدیثی باشد، بلکه تبانی در کار بوده که عبدالرحمن بر اساس آن بر این مضمون تمرکز کرده است. حال آن تبانی چه بوده است؟ روایتی از کافی وقایع پشت پرده این گونه ماجراها را فاش می کند:

محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن عثمان بن عیسی، عن فرات بن احنف، قال: سمعت اباعبدالله (علیه السلام) یقول: لیس علی وجه الارض بقله اشرف و لا انفع من الفرفخ، و هو بقله فاطمه (علیهم السلام) ثم قال: لعن الله بنی امیه هم سمّوها بقله الحمقاء، بغضاً لنا و عداوه لفاطمه (علیه السلام)؛(۲)

فرات بن احنف می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم: بر روی زمین، سبزی ای شریف تر و مفیدتر از فرفخ (خرفه) نیست، و آن سبزی فاطمه (علیها السلام) است. سپس فرمود: خدا لعنت کند بنی امیه را که از روی دشمنی و کینه ای که با ما و فاطمه (علیها السلام) داشتند، نام آن را سبزی احمق گذاشتند.

آنچه از این روایت برمی آید، این است که این سبزی از بس مورد علاقه فاطمه (علیها السلام) بوده، به نام ایشان شهره بوده است تا اینکه بنی امیه هم برای امحای نام فاطمه (علیها السلام) و هم تمسخر علاقمندی به وی، نام این سبزی

۱– (۱) برای اطلاع از ادوار، تحولات و اهداف منع نشر حدیث، ر. ک: الصحیح من سیره النبی الاعظم (صلی الله علیه و آله)، ج ۱، ص ۵۵–۷۲.

۲– (۲) الکلینی، فروع الکافی؛ موسوعه الکتب الاربعه، ج ۶، ص ۳۸۰، باب الفرفخ، ح ۱. در منابع روایی، یکی از عوامل مؤثر در رشد خرد، همین گیاه فرفخ معرفی شده است: «پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: بر شما باد به (خوردن) خرفه؛ زیرا زیرکی می بخشد. به راستی اگر چیزی به خرد بیفزاید، همان خرفه است». محمد ری شهری، خردگرایی در قرآن وحدیث، ترجمه: مهدی مهریزی، ص ۱۱۹؛ نقل از: الشیخ الطوسی، مکارم الاخلاق، ص ۱۸۰.

را به اهانت بارترین شکل تبدیل کردند؛ چون ممکن بود با تداوم نام اصلی این سبزی هر کس از آن استفاده کند، به یاد آورد که این گیاه روزگاری مورد علاقه چه کسی بود. ابن ابی الحدید دردواره ای را از امام محمد باقر (علیه السلام) نقل می کند که مراتب و شیوه های دشمنی بنی امیه با اهل بیت (علیهم السلام) را شرح داده است. در فرازی از این روایت مفصل آمده است:

فحدثوهم بالاحادیث الموضوعه المکذوبه، و رووا عنا مالم نقله وما لم نفعله، لیبغضونا الناس، وکان عظم ذلک وکبره زمن المعاویه بعد موت الحسن (علیه السلام)؛(۱)

تا آنکه برای دشمن کردن مردم با ما به دروغ چیزهای از ما روایت کردند که نه ما گفته بودیم و نه انجام داده بودیم. گستردگی بیشتر این کار در زمان معاویه بعد از امام حسن (علیه السلام) صورت گرفت.

بنابراین وقتی امواج مبارزه - نه تنها براساس مفاد این روایت که طبق قراین مسلم تاریخی - با مظاهر اهل بیت (علیهم السلام) و شخص حضرت فاطمه (علیها السلام) تا این اندازه ظریف و فراگیر اهداف خود را تعقیب می کرده، بی گمان بخش عظیمی از آن در قالب نشر و اشاعه اندیشه هایی در قالب حدیث و روایت میسر بوده است. تا با استفاده از یک جبهه جدید و کاملاً مرموز و ظاهراً دینی به کانون های استراتژیک حمله برده و پیشاپیش آنها را حداقل برای نسل های بعدی خود خلع سلاح کرده باشند اگر کسی گفت: آخر در این جبهه مقابل، دختر پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم هست و او هم این گونه گفت، این گونه از این جبهه دفاع کرد و.. فوراً در پاسخ گفته شود که او هم یک زن بیش نبوده و فطرتاً مشکل داشته است. اگر قبول ندارید، بیایید با هم بحث را به سنت عرضه کنیم: این روایت! و این هم تمایلاتش...!

به هرحال، مطابق فرضیه توطئه، بخش وسیعی از بدبینی به زن که در ابعاد

۱- (۱) ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۱، ص ۴۳.

معرفتی نفوذ کرده، در زمینه سازی برخی جریان ها نهفته است تا هم برخی شخصیت ها را ترور کنند و هم از تحرکات انقلابی قشر زنان انتقام گیرند.

چون این نقطه پایگاه برای این جریان بسیار حساس بوده است، مایلم این نکته را با ذکر برخی نمونه ها هر چند به درازا هم بکشد، کمی تفصیل دهم.

در شرایطی که سردمدار این جریان - معاویه - احساس می کرد همه جبهه ها فتح شده و پایگاه های مقاومت به کلی تخلیه و نابود گردیده است، یکی از قشرهایی که ناباورانه از علی (علیه السلام) دفاع می کردند وخواب معاویه را می آشفتند، زنان بودند. نمونه های ذیل بخشی مهم از فعالیت راهبردی زنان در تقابل با سیاست های اموی را بازمی گویند:

الف) در دوره ای که سیاست رسمی دستگاه حاکم جلوگیری از تدوین و هرگونه تلاش برای نشر و اشاعه سنت نبوی بود تا از این رهگذر منزلت و شخصیت امام علی (علیه السلام) را به بوته فراموشی بسپارند،(۱) تاریخ نام هجده زن را به عنوان راوی حدیث غدیر ثبت کرده است.(۲) این حرکت زنان در آن شرایط ازاین رو حائز اهمیت است که رونق بازار جانب سبِّ امیرمؤمنان را در پیش گرفته و اتهام انتساب به ایشان قربانی می گرفت.(۳)

ب) زرقاء دختر عدی (و ۶۰ ه) زنی که آفرینش های حماسی او در صفین زخم هایی عمیق بر قلب معاویه نهاده بود، روزی معاویه در دوران حکومتش او را فرا خواند. هنگامی که این بانو در دربار حضور یافت، معاویه از او پرسید:

- می دانی چرا تو را فرا خوانده ام؟

۱- (۱) ر. ک: الصحیح من سیره النبی الاعظم (صلی الله علیه و آله)، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۸ و ۱۷۷.

۲- (۲) سید ضیاء مرتضوی، «حضور بانوان در حدیث غدیر»، فصل نامه علمی - تخصصی علوم حدیث، سال سوم، ش ۱، بهار ۱۳۷۷، ص ۱۶۲.

۳- (۳) ر. ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۸.

- نه، تنها خداست که راز دل ها را می داند.

- خواستم بدانم آیا تو همان زنی که در صفین سوار بر شتر سرخ در میان صف ها با ایراد خطابه آتش جنگ برمی افروختی؟ انگیزه ات از این کار چه بود؟

- ما جمعی پریشان سر از دست داده ایم. آنچه گذشته، برنمی گردد.

- می خواستم بدانم آیا می توانی سخنانی که در صفین ایراد کردی، اکنون بازخوانی کنی.

- نه، فراموش کرده ام.

بعد معاویه گفت: من آنها را از بر دارم که می گفتی:

«ای مردم! برگردید؛ شما را فتنه در بر گرفته و پرده های ستم آویخته شده است... آگاه باشید! آن که خواهان هدایت باشد، ما هدایتش می کنیم. آن که پرسشی دارد، آگاهش می نماییم. ای مردم! حق در جستجوی گمشده خویش است و به آن خواهد رسید. ای گروه مهاجر وانصار! بر زخم ها شکیبا باشید که غده چرکین نفاق پاره شده، عدالت التیام یافته و حق دماغ باطل را به خاک خواهد کوفت... و امروز را فردایی است.»

در پایان معاویه به زرقا گفت:

تو در تمام خون هایی که علی ریخته، شریک هستی!

- خدا تو را مژده نیک دهد!

- از این سخن خوشحال شدی؟!

- بلی! من هرگز عمل تو را تصدیق نخواهم کرد.

- ای زرقا! به خدا سوگند وفای شما با علی بعد از مرگش بر من شگفت آورتر از زمان حیات اوست!(1)

۱- (۱) ابن طیفور، بلاغات النساء، ص ۳۴؛ عقد الفرید، ج ۲، ص ۱۰۶؛ صبح الاعشی، ج ۱، ص ۲۹۹.

ج) ام الخیر دختر حریش که باز از باقی مانده های صفین بود، معاویه روزی او را از کوفه با احترام فرا خواند. پس از رسیدن، چند روز به رسم استراحت از او در دربار پذیرایی کرد. آن گاه در اولین ملاقات با او درباره سخنانش که پس از شهادت «عمار بن یاسر» ایراد کرد بود، پرسید که آیا می توانی آنها را اکنون بازگو کنی؟ ام الخیر گفت:

در آن حادثه آن کلمات بر زبانم دمیده شد؛ نه آنکه از قبل آمادگی داشته باشم. چیزی دیگر بپرس.

گفت: همین را می خواهم.

یکی از دربارنشینان گفت: من آن سخنان را به خاطر دارم وگویا اکنون می بینم که ام الخیر سوار بر شتر خاکستری سخنرانی معروفش را چنین آغاز کرده است:

(یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَهَ السّاعَهِ شَیْءٌ عَظِیمٌ) (۱) ای مردم! از پروردگار خود پرواکنید؛ چراکه زلزله رستاخیز امری هولناک است. خداوند حقیقت را آشکار، حجت را ظاهر و راه را روشن کرده، و شما را در تاریکی و تردید نگذاشته است؛ پس کجا می روید؟!... آیا از امیرمؤمنان فرار می کنید یا از جنگ؟ آیا از اسلام بیزار شده اید یا از حق برگشته اید؟ آیا نشنیده اید که خدا فرمود:(وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدِینَ مِنْکُمْ وَ الصّابِرِینَ وَ نَبْلُوَا أَخْبارَکُمْ) (۲) و البته شما را می آزماییم تا مجاهدان و شکیبایان شما را بازشناسیم و گزارش های مربوط به شما را رسیدگی کنیم.

آن گاه این زن سر به آسمان بلند کرد وگفت:

صبر تحت فشار قرار گرفته، یقین دچار ضعف و تردید فراگیر شده

ص:۱۵۶

۱- (۱) حج، آیه ۱.

۲- (۲) محمد، آیه ۳۱.

است! خدایا! زمام دل ها به دست توست؛ آنها را به تقوا و هدایت متحد گردان. و حق را به اهلش بازگردان!

دوباره روی سخن به مردم کرده، این گونه ادامه داد:

درود خدا بر شما! بشتابید به سوی امام عادل، وصی وفادار و صدیق اکبر! آنان عقده های جاهلیت و کینه های بدر و احد را به دل دارند. معاویه آنها را غافل گیر کرده تا انتقام خون های بنی عبد شمس را بگیرد.(فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) (۱)

در پایان، معاویه رو کرد به ام الخیر که تو با این سخنان می خواستی مرا به قتل برسانی! اکنون اگر من به قتل تو اقدام کنم، عذری نداری! ام الخیر گفت:

«پسر هند! این چیز بدی نخواهد بود! سعادت است که خداوند با شقاوت کسی شهادت را نصیب من کند.»(۲)

د) در سفری که معاویه به مکه داشته، زنی به نام دارمیه حجونیه را که در کنار کوه «حجون» زندگی می کرد(۳) ، احضار می کند تا ببیند او هنوز - آن گونه که قبلاً شهره به دفاع از علی (علیه السلام) بود - می تواند از عشق علی (علیه السلام) سخن بگوید؟ معاویه پس از احضار این زن می گوید: تو را به این دلیل فرا خواندم که بپرسم چرا با من دشمنی، اما علی را دوست می داری؟

- علی را به دلیل عدالتش درباره رعیت و مساواتش دوست دارم و تو را دشمن؛ چون با سزاوارتر از خویش در امرحکومت جنگ به راه

۱- (۱) توبه، آیه ۱۲.
۲- (۲) بلاغات النساء، ص ۳۹؛ عقد الفرید، ج ۲، ص ۱۱۵؛ صبح الاعشی، ج ۱، ص ۲۹۶.
۳- (۳) حجون نام کوهی در ناحیه بلندی مکه که قبرستان اهالی آن هم همان جاست. یاقوت الحموی، معجم البدان، ج ۳، ص ۱۲۳.

انداختی وخواهان چیزی بودی که از آن تو نبود. ولایت علی را دارم؛ چون پیامبر عقد ولایت را برای او خواند؛ دوست بیچاره ها بود. با تو دشمنم؛ چون خون مردم را ریخته و شق عصای مسلمانان کردی... وحکومتت بر اساس هواهای نفسانی است.(۱)

این زن در چند جمله تحولات و بحران های نیم قرن تاریخ را با بینشی عمیق تحلیل کرد و در فرجام، مسئولیت همه را متوجه معاویه دانست. ازاین رو معاویه ناچار شد برای انحراف از موضوع به توهین پناه ببرد، اما وقتی با مقاومت دوباره این زن مواجه شد، از فرط شرمساری موضوع را به کلی عوض کرد.

این نمونه ها عمق آگاهی و حجم فعالیت زنان را حتی در دوره ای نشان می دهد که نفس ها در سینه حبس بود. زنانی که تحلیل ژرفشان از ماهیت جنگ صفین و تبارشناسی انگیزه های رهبران آن تحت عنوان بدر و احد،(۲) برای مردم تبدیل به خاطره های ماندگار شده بود و نیز زخمی برای سردمداران جریان زیاده خواه. زنانی که در تقابل با سیاست منع نقل حدیث نبوی (صلی الله علیه و آله) سیاسی ترین سنت را روایت می کردند. در این تلاش های تاریخ ساز، زنان معاویه را در اوج اقتدار، درون دربارش و در کسوت خلافت که به اندامش گشاد بود، با بی پرده ترین شکل تحقیر می کردند.

در مقابله با این موج ها رسوب اندیشه های بدبینانه جاهلی نسبت به زن مستعد آن بود که دستگاه حاکم انتقام از این قشر را با منفی جلوه

۱- (۱) بلاغات النساء، ص ۷۲؛ العقد الفرید، ج ۱، ص ۳۴۲؛ صبح الاعشی، ج ۱، ص ۳۰۶. برای اطلاع از نمونه های دیگر ر. ک: بلاغات النساء، ص ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۳۹، ۴۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳ و ۷۰؛ العقد الفرید، ج ۲، ص ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱ و ۱۱۹.

۲- (۲) ر. ک: سخنان عکرشه در صفین، منبع پیشین، ص ۱۱۱.

دادن شخصیت و درکل شوم بودن زن، به طور اساسی دنبال کند تا دست کم قسمتی از صورت مسأله را بدین شکل پاک کند.

تأمل بر این فرضیه ازآن رو اهمیت می یابد که جبهه اموی حتی از تفتیش عقیده یک زن حاشیه نشین در کوه کوتاه نیامده است. زیرکانه در صدد بودند تا به انواع حیل از زنان ندامت یا برائت از وفاداری به علی (علیه السلام) بگیرند تا زخم های کهنه ای که از آنها به دل داشتند، تسکین و التیام یابد. ما نیز نباید از تأثیر این سیاست در ابعاد مختلف، از جمله تخریب چهره زن به شکل جعل حدیث حداقل به صورت یک فرضیه غفلت کنیم.

پس با توجه به آنچه بر تاریخ حدیث گذشته و جریان های مرموزی که چنین استفاده ای از جعل حدیث می کردند،(۱) علاوه بر نتیجه ای که در صدد آن بودیم - که باید در پذیرش روایاتی از این دست احتیاط کرد می توان دریافت که چرا اصولاً زن در تاریخ اسلامی (بخوانید تاریخ مسلمانان!) به یک بایکوت مطلق محکوم شده است و چرا کسی توصیه اکید پیامبر (صلی الله علیه و آله) مبنی بر فراگیری دانش به عنوان فریضه ای فراگیر(۲) برای انسان مسلمان نه مذکر را(۳) جدی نگرفت. چرا در دوره های طلایی تمدن اسلام و رونق

ص:۱۵۹

۱- (۱) ر. ک: آیت الله یوسف صانعی، پیام زن، ش ۶۳، ص ۷.

۲- (۲) اخبرنا محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم بن هشام) عن ابیه (عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی، عن عبدالرحمن بن زید، عن ابیه، عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «طلب العلم فریضه علی کل مسلم، الا ان الله یحب بغاه العلم؛ فراگیری علم بر هر مسلمانی واجب است؛ آگاه باشید که خدا جویندگان علم را دوست دارد.» الکلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۷۷. ب ۱ (فرض العلم و وجوبه...) ح ۱؛ (با تفاوتی اندک:) ح ۲؛ ح ۵؛ «اگر چند حدیث مسلم داشته باشیم که فریقین آن را از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل کرده باشند، یکی همین حدیث است»: مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۲۹.

۳- (۳) شهید مرتضی مطهری، همان، ده گفتار، ص ۱۳۳؛ زن در آیینه جلال و جمال، ص ۹۵.

نظامیه های باشکوه و زنجیره ای کسی به آموزش زنان توجه نکرد، اما در آن سوی ماجرا هیچ گونه احتیاطی را در محدودیت سازی زندگی زن فرو نگذاشته و اخلاقاً توصیه شد که در یک مراقبت دائم زندگی کند:

و (مرد) تا توانـد بیرون نگـذارد و فرا بام و در دیوار نگـذارد که هیـچ نامحرمی وی را ببینـد و نگذارد که وی هیچ نامحرمی را ببینـد و نگذارد که به روزن و پالکانه شود که همه آفت ها از چشم خیزد و آن از درون خانه نخیزد، بلکه از روزن و پالکانه و در و بام خیزد(۱).

چون این عنصر کثیر الفسق،(۲) ناقص العقل، ناقص الدین و شوم بوده است، باید در یک کمربند ایمنی و تحمیل شده زندگی کند وحتی الامکان مرد باید از روی استحباب او را در خانه حبس کند.(۳) و قرآن هم نباید به او کامل آموزش داده شود که برخی سوره هـا ممکن است او را تحریـک کنـد. اساساً خـانه نشـینی و شوهرداری در افراطی ترین معنـای کلمه برای زن یک ارزش نخست و قاعده زندگی می شود(۴) و دیگر حتی در

۱- (۱) ابوحامد غزالی، کیمیایی سعادت، تصحیح احمد آرام، ج ۱، ص ۲۵۰.
۲- (۲) فارس الشـدیاق درباره اینکه چرا تحصـیل علم زن در جامعه عرب همواره مفسـده آمیز تلقی شـده، می گوید: چون در پندار آنها زن وقتی اولین ترکیب الفبا را یاد می گیرد، برای عاشـقش نامه می نویسد. ازاین رو برای جلوگیری از فساد کوشش شده از سـبب آن جلوگیری کنند؛ درحالی که حیای فطری زن از هر مانعی برای صیانتش قوی تر عمل می کند. بوعلی یاسین، حقوق المرأه فی الکتابه العربیه منذ عصر النهضه، حقوق الانسان فی الفکر العربی، ص ۷۷۷.
۳- (۳) السید الیزدی، العروه الوثقی، ج ۲، کتاب النکاح، مسأله ۱۵، ص ۶۳۳.
۴- (۴) فقهای اسـلام با اسـتناد به منابع اسـلامی فتوا داده انـد... زن به هیـچ وجه حق ممانعت از شوهر از تجدید فراش ندارد و نباید از خانه بدون اذن او بیرون رود و شوهر حق دارد هرچه که بخواهد، اقدام نماید. تفسیر الکاشف، ج ۲، ص ۳۴۴.

جایی کسی این احتمال را مطرح نکرد که اگر زنی برای تعمیق و تخصص آموزش های دینی خواست از خانه خارج شود، چه باید کرد؟

با این حال، نباید اهمیت پیشنهاد استاد شهید را برای راه اندازی یک نهضت سفید اسلامی(۱) به نفع زن برای تصفیه آموزه های اسلام از آنچه به نام آن قالب زده شده است، دست کم گرفت:

بارها گفته ام که لازم و ضروری است که به وضع زن امروز رسیدگی کامل شود و حقوق فراوانی که اسلام به زن اعطا کرده، به او بازپس داده شود.(۲)

زیرا آثار سلبی آن تلاش های انحرافی در تاریخ، هنوز پابرجاست و هنوز میان وضعیت موجود زندگی زن و ایده آل های اسلامی فاصله است و ریشه های تحقیر شخصیت زن چنان نیرومند است که امروزه برخی از نظریه پردازان مهم ترین چالش فراروی نهضت زنان را تغییر هویت زن از شیء به انسان می دانند.(۳)

نتیجه نهایی: برای وکالت زن در دعاوی، مانعی که به طور بنیادین فرضیه جواز وکالت را با مشکل مواجه کند، در فقه شیعه به حسب ادله در دست نیست؛ زیرا عدم توانایی زن در بیان دلیل در مخاصمه، نقصان عقل و نفی مشاوره با زنان نه به صورت مؤلّفه های هویت زن کلیت دارد و نه به شکل حکم اطلاق دارد. آری، اگر هریک از این مدعاها اثبات شود، کار وکالت زن در دعاوی را با مشکل جدی

۱- (۱) مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۹۰.
۲- (۲) همان، ص ۱۳۷.
۳- (۳) نوال السعداوی، «نحو استراتیجیه الادماج المرأه العربیه وتعیتها فی الحرکه القومیه العربیه»، بولتن مرجع فمنیسم (۴) سردبیر: مهدی مهریزی، ص ۲۹۸.

مواجه خواهـد کرد؛ چون دو مـدعای نخست اهلیت زن را در دعاوی سـلب می نماید؛ یعنی وقتی زن از دفاع خود عاجز باشد، چه از رهگـذر نـاتوانی در اظهـار دلیـل و چه از ناحیه نقص عقل، در عرصه ای که یکی از انتظارها دفاع از موکل است، عاجز خواهد بود، و سومی هم به زبان حکم یکی از کارویژه های وکالت دعاوی را که مشورت دادن است، نفی می کند.

ص:۱۶۲

۴- وکالت زن در مجلس شورا

ویژگی ها و تفاوت های وکالت مجلس

اشاره

در این بخش، ابتدا به شکل مقدمه پاره ای از توضیحات مربوط به «مجلس شورا» را در ضمن بحث از تفاوت های وکالت مجلس با وکالت دعاوی ارائه می کنیم، تا ماهیت و جوانب لازم چنین وکالتی روشن شده و درنتیجه وکالت زن در مجلس به صورت تصوری با ابهام مواجه نشود. همچنین در این خلال مشکل وکالت زن در این حوزه مطرح می شود که چرا بحثی مستقل بدان اختصاص یافته و به عمومات باب وکالت اکتفا نشده و یا دلالت وکالت دعاوی برای جواز آن کافی دانسته نشده است.

قابل یادآوری آن که در سیر این بحث مقدماتی به چالش ها و نقدهایی که به هر مناسبت لازم باشد، نخواهیم پرداخت و همه تفاوت های این دو وکالت را بررسی نخواهیم کرد و به مهم ترین آن ها اکتفا می کنیم.

۱- بی سابقه بودن مجلس شورا در اندیشه فقهی شیعه

نخستین تفاوت وکالت مجلس با وکالت دعاوی و هر وکالت

ص:۱۶۳

دیگری تولـد تـازه خود این نهاد سیاسـی است که از طرح یا پـذیرش آن در فقه شـیعه بیش از یک قرن نمی گـذرد؛ زیرا مهم ترین پرسـش یا دغدغه فقه سیاسـی شـیعه در قرون متمادی محتوای حکومت از بُعد انطباق آن با شریعت بوده است و این را از رهگـذر ویژگی هـای شخصـی حـاکم بررسی می کردنـد؛ نـه ویژگی هـای شـیوه حـاکمیت. می تـوان گفت این بحث مطلقاً مسـکوت بوده است. در حقیقت پرسش کلیدی این بود که چه کسانی باید حکومت کنند؛ نه آنکه چگونه باید حکومت کرد. تـازه تا آغاز دوره غیبت کبری (۳۲۹ ه) خود این پرسـش نیز هیـچ گاه جـدی گرفته نشد. چون به دلیل اعتقاد شـیعیان، رهبران جـامعه تا چنـدین نسل به نام معرفی شـده بودنـد، حتّی در آغاز غیبت کبری که دوران شـروع بحران در انـدیشه سیاسـی شـیعه محسوب می شود، بـاز هم این پرسـش در کانون مباحث متـداول جـدی تلقی نمی شـد؛ زیرا افزون بر ابهام پایان دوره غیبت و فضیلت انتظار فرج زودرس، یک برداشت از غیبت کبری این بود که:

هنوز زمان برای ظهور حضـرت مهدی (عج) و کمک به مؤمنان راستین برای استقرار سلطنت عادلانه مناسب نیست. این آموزه به شیعیان امکان داد که موقتاً ادعای خود درباره قدرت سیاسی را وابگذارند(۱).

این مفهوم از غیبت کـبری که از آن به «نظریه تعطیـل» هم یـاد می شود، علاوه بر تأییـد آن از جـانب برخی از فقها(۲) محمل توجیه برای روایاتی قرارگرفت که هرگونه تلاش برای تشکیل حکومت قبل از ظهور را

۱- (۱) مسعود کمالی، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه: کمال پولادی، ص ۴۷.

۲- (۲) عباسعلی عمید زنجانی،، فقه سیاسی: (فقه و سیاست ویراست ۲) ج ۸، ص ۳۱.

محکوم می کرد.(۱) در عصرهای بعد که این نظریه اعتبارش را از دست می دهد و فقه سیاسی شیعه توسعه پیدا می کند، بازهم مفهوم محوری اندیشه سیاسی از «سلطان عادل» فراتر نمی رود تا آنکه انقلاب مشروطه ایران (۱۲۸۲ ه) به وقوع می پیوندد.

انقلاب مشروطه نخستین مواجهه فقه سیاسی شیعه با ساختار حکومت بود که پس از آن این فقه در کنار بحث از رأس هرم حکومت، تا حدودی به شیوه حکومت هم می پردازد.

آیت الله میرزا محمدحسین نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ ه) نخستین فقیهی است که در کتاب مهم خود تنبیه الامه و تنزیه المله(۲) به ارزیابی اقسام حکومت از نظر شکلی و شیوه ای پرداخته و درنهایت، نظام مشروطه را به دلیل اهمیتی که از نظر شکلی برای اداره جامعه داشته، قابل دفاع فقهی می داند. نائینی برای طرح مسأله از اینجا آغاز می کند که چون در عصر غیبت جای عصمت حاکم برای همیشه خالی است و دیگر تا زمان ظهور امام زمان (عج) حاکمی که از چنان کنترل درونی (عصمت) برخوردار باشد، نصیب امت نخواهد شد، باید تا آنجا که امکان دارد، برای تقلیل

۱- (۱) ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۵۰-۵۶، ب ۱۳. در مجموع ۱۷ حدیث دراین زمینه گرد آوری شده است، برای شرح و بررسی، ر. ک: مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۳۳۱ به بعد.

۲- (۲) این کتاب نخستین بار به سال ۱۳۲۷ ه در بغداد، در قطع رقعی و ۹۵ صفحه با چاپ سربی توسط مطبعه حیدری به چاپ رسیده است. دومین چاپ آن در ایران سال ۱۳۷۴ ه. با مقدمه و توضیحات آیت الله سید محمود طالقانی (رحمه الله) و جدیدترین چاپ آن در سال ۱۳۸۳ ش با تصحیح و تحقیق سید محمدجواد ورعی صورت گرفته است. ترجمه کامل آن به زبان عربی در شماره پنجم مجله الموسم به سال ۱۴۱۰ ه از سوی محمد سعید الطریحی در لبنان منتشر شده است.

ظلم(۱) اقامه امربه معروف و نهی ازمنکر(۲) و نیز حفظ نظم ممالیك اسلامیه(۳) به دنبال سیستمی رفت که در درون آن جای گزینی برای قوه عصمت تعبیه شده باشد.

مشروطه در نگاه نائینی دقیقاً پاسخ به این تقاضا بود و با نهادهایی چون قانون اساسی و مجلس شورا راه را برای تعیین حدود مداخله سلطان،(۴) تضمین آزادی امت(۵) و تقلیل ظلم از ساحت اقدس احدیت(۶) هموار می کرد:

غایت آنچه به حسب قوه بشری جامع این جهات و اقامه آن با اطراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت، حتّی با مغصوبیت هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صدقی از آن معنی و قامت تواند بود، موقوف به دو امر است: ۱. تدوین قانون اساسی... ۲. تشکیل شورای ملی.(۷)

دومین فقیهی که پس از نائینی کوشش کرد مجلس را با رهیافتی متفاوت، اما مطابق با الگوهای دینی تحلیل کند، شهید صدر بود. ایشان که به گفته دکمجیان از پدرخوانده های فکری قانون اساسی جمهوری اسلامی به شمار می رود،(۸) قدرت سیاسی را بر دو پایه مشخص «اجرا و قانون گذاری» از آن مردم می داند که براساس حق خلافت الهی در دوران غیبت به آنان واگذار شده است تا از طریق انتخاب رئیس جمهور و نمایندگان مجلس این حق را به منصه ظهور برسانند و با نقشی که مرجعیت در نظارت بر روند

۱- (۱) تنبیه الامه وتنزیه المله، تصحیح و تحقیق: سید محمدجواد ورعی، ص ۷۷.

۲- (۲) همان، ص ۷۵.

۳- (۳) همان، ص ۷۶.

۴- (۴) همان، ص ۴۷.

۵- (۵) همان، ص ۷۷.

۶- (۶) همان، ص ۴۷.

۷- (۷) همان، ص ۸۷.

۸- (۸) هرایر دکمجیان، جنبش های اسلامی در جهان عرب، ترجمه: حمید احمدی، ص ۱۹۸.

امور ایفا می کند، سیاست ها به سوی اهداف دینی هدایت خواهد شد.(۱) بنابراین، در اندیشه شهید صدر پذیرش این سیستم، برای شیوه اعمال حق استخلاف مردم در ساختن اجتماع و طبیعت (عماره الارض) است. البته تفسیر سیاسی از خلافت به معنای رهبری جامعه را قبلاً راغب و آلوسی مطرح کرده اند که انسان باید در اقتدا به خداوند متعال در جهت تحقق خلافت برای اداره عادلانه اجتماع به اندازه ای که می تواند تلاش کند، ولی تا این اندازه روشن و نتیجه بخش سخن نگفته اند.(۲)

به هرحال، سرانجام سیر این گرایش در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نهادینه شد. این قانون که به پیشنهاد و پیگیری شخص امام خمینی شکل گرفت و با اشراف ایشان بر امّهات و اصول مندرج در آن تا مرحله همه پرسی پیش رفت و درنهایت به تصویب رسید، مهم ترین سند سیاسی است که در بستر فقه شیعه به بار نشسته است؛ چون علاوه بر نقش امام خمینی جمعی از فقهای مسلم تا سطح مرجعیت تقلید در تدوین آن دست داشتند. این قانون در اصل ۷۵ با پذیرش تفکیک قوا از مجلس به عنوان رکن نخست حکومت یاد می کند:

قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.(۳)

ص:۱۶۷

۱- (۱) محمد باقر الشهید الصدر، الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۹.

۲- (۲) ر. ک: محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القران العظیم، تحقیق: محمد حسین العرب، ج ۱، ص ۳۵۱؛ الراغب الاصفهانی، الذریعه الی مکارم الشریعه، ص ۲۵

۳- (۳) وکیل، امیر ساعد و پوریا عسکری، قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی، با مقدمه: محمدحسن حبیبی.

۲- کار ویژه های مجلس

دومین تفاوت وکالت مجلس با وکالت های دیگر در کارویژه های آن است که همگی جنبه آمرانه، الزام آور و حکومتی دارند. با دقت در تعریفی که در ذیل می آید، این ویژگی ها به روشنی استفاده می شود:

تعریف کلاسیک جامع و مانع از قوه مقننه کار دشواری است که بیشتر حقوق دانان در حقوق اساسی ناگزیر از آن چشم پوشیده اند، ولی در یک تعریف عادی می توان قوه مقننه را نهادی دانست که متکفل قانون گذاری در یک کشور است.

بی شک عواملی مانند ضرورت قانون، تحولات مستمر زندگی در روابط اجتماعی، نیازهای فوری، پیشامدها، همچنین سکون و ابهام و تعارض قوانین گذشته، تداوم کار قوه مقننه و فلسفه وجودی آن را ایجاب می کند. این ضرورت بدون استثنا در همه جوامع بشری احساس می شود و نیاز به قوه مقننه و ارزش و اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. حتّی در نظام توحیدی اسلام نیز با وجود قوانین جامع و کامل الهی که از وحی سرچشمه می گیرد، نوعی نهاد قانون گذاری ضروری است. با این تفاوت که اصول و قواعد کلی قانونی از طریق وحی الهی مشخص و تعیین شده و به دلیل حاکمیت تشریعی خدا اطاعت از این اصول کلی اجتناب ناپذیر است، ولی در قلمرو وسیع مباحات و احکام ترخیصی و نیز موضوعات و کیفیت اجرای احکام کلی، و درتشخیص و تطبیق عناوین ثانوی و تبین احکام ثانوی، اختیارات وسیعی توأم با مسئولیت به انسان آگاه و مؤمن تفویض شده است(۱).

ص:۱۶۸

۱- (۱) عبّاسعلی عمید زنجانی، درآمدی بر فقه سیاسی، ص ۳۶۶-۳۶۷

این تعریف، علاوه بر توضیح کارویژه مجلس و تبیین ضرورت «قوه مقننه» طبق اندیشه مدرن به تعیین قلمرو آن نیز توجه کرده است تا از این طریق مفهوم ضرورت نهاد قانون گذاری در اندیشه دینی مسلمانان را توضیح دهد. قانون اساسی ایران نیز با پذیرش قانون گذاری به عنوان مسؤلیت نخست این نهاد اساساً تلفیقی از ساختار مدرن حکومت با اندیشه اسلامی را نشان می دهد.(۱) اصل ۷۲ به صورت کلی چارچوب مشروعیت آن را در حوزه قانون گذاری مشخص کرده است:

مجلس شورای اسلامی نمی تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد. تشخیص این به ترتیبی که در اصل نود و ششم آمده، برعهده شورای نگهبان است.(۲)

البته پذیرش این نهاد در این نقش با قیدی که نباید قوانین آن درتعارض با احکام شرع قرار گیرد، در اندیشه فقهایی که به این موضوع پرداخته اند، مسلم است. با این تفاوت که در اولویت بندی آنها از مسؤلیت های مجلس، وظیفه قانون گذاری تحت الشعاع وظایف نظارتی این نهاد قرار می گیرد.

درست است که نگارنده تعریف فوق از مجلس، از کارکردهای دیگر آن که می شود همه را تحت عنوان کلی تحقیق و نظارت و نقد گنجاند،

ص:۱۶۹

۱- (۱) ر. ک: اصل ۵۷ که از مجلس تحت عنوان قوه مقننه یاد کرده و نیز در اصل ۷۱ اولین صلاحیت و اختیار مجلس را قانون گذاری تصریح کرده است: مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی می تواند قانون وضع کند: قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی، ص ۲۸۷.

۲- (۲) همان.

غفلت نکرده است(۱) و در قـانون اساسـی ایران هم بعـد از قـانون گـذاری وظایف دیگری برای مجلس جز آنچه به جنبه های مختلف قانون گـذاری مربوط می شود نیز پیش بینی کرده است،(۲) امـا مبنایی که نائینی (نخستین فقیهی که به طرح و تحلیل آن در اندیشه دینی مسـلمانان پرداخته است) طبق آن ضـرورت وجود مجلس را تحلیل می کند، اهمیت به ضرورت نهاد قانون گـذاری جدیـد نبوده است، بلکه کنترل تخطی هـا و دورزدن از قانون بوده است؛ قانونی که بخش عمـده و ضـروری آن برای همیشه در شـریعت اسـلام موجود، جـاودانه و تبعیت از آن اجتنـاب ناپـذیر است. نـائینی مجلس را از بـاب ضـرورت جایگزین کردن یک نهاد به مثابه قوه عصمت حاکم می پذیرد؛(۳) یعنی عمدتاً کارکرد انتقادی - نظارتی برای آن قائل است، و در قدم بعـد قانون گـذاری را مورد توجه قرار می دهـد. این گرایش در انـدیشه شـهید صدر (رحمه الله) هم به روشـنی دیده می شود. ایشان از آغاز با اتخاذ یک عنوان کلاسـیک چون حل و عقد خواسـته است از فربه کردن وجهه قانون گذاری این نهاد فاصـله بگیرد یـا حـداقل کارکردهـای دیگران را دست کم نگیرد. از دیـد ایشـان مسؤلیت هـای مجلس حل وعقـد که با انتخاب ملت شکل می گیرد، این مواردند:

۱. رأی اعتماد به اعضای هیئت دولت معرفی شده از سوی رئیس قوه مجریه؛

۲. انتخاب فتوای مناسب در موارد اختلاف فتاوای مجتهدین بر اساس مصلحت عمومی (قسم دوم از احکام شرعی)؛

ص:۱۷۰

۱- (۱) درآمدی بر فقه سیاسی، ص ۳۷۵.

۲- (۲) اصل ۷۶: «مجلس شورای اسـلامی حق تحقیق و تفحص در تمـام امور کشور را دارد.»، قـانون اساسـی در نظم حقوقی کنونی، ص ۲۹۱.

۳- (۳) تنبیه الامه و تنزیه الملّه، ص ۴۷ و ۸۷.

۳. وضع قوانین مورد نیاز در منطقه الفراغ؛

۴. اشراف به نحوه اجرای قوانین اساسی و عادی و نظارت بر عملکرد قوه مجریه.(۱)

به هر صورت، چه اولویت به قـانون گـذاری در مجلس داده شود و چه به کارکردهـای انتقادی آن، مجلس در ماهیت سیاسـی جدیـد آن که بخشـی مهم از حاکمیت را تمثیل می کند، اوّلاً در فقه شـیعه پذیرفته شده است و ثانیاً مشـروعیت آن مورد تأئید قرار گرفته است.

۳- مبنای مشروعیت وکالت مجلس

سومین ویژگی که وکالت مجلس را از انواع وکالت و به خصوص وکالت دعاوی متمایز می کنـد، مبنای مشـروعیت آن است. قبلا خاطرنشان شد که وکالت در هر موضوعی خواه برای وکیل یا کسی که وکیل می گیرد، فرع بر دو نکته است:

۱. اقدام و تصرف آن شخص در موضوع مورد وکالت جدا از قرار وکالت که برای غیر انجام می دهد، مجاز و مشروع باشد؛

۲. وکالت آن مورد به طور مشخص تحریم نشده باشد.(۲)

۱- (۱) الاسـلام یقود الحیاه، ص ۱۹: ینبثق عن الامه بالانتخاب المباشـر، مجلس وهو مجلس الحل والعقـد ویقوم هـذالمجلس بالوظـائف التـالیه:اولاًـ اقرار اعضاء الحکومه التی یشـکلها رئیس السـلطه التنفـذیه؛ثانیا: تحدیـد احـدی البـدائل من الاجتهادات المشـروعه؛ثالثـا: ملاـء منطقه الفراغ بتشـریع قوانین مناسـبته؛رابعـا: الاشـراف علی سـیر تطبق الدسـتور والقوانین والمراقبه السـلطه التنفذیه ومناقشها. (ترجمه متن: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۳۱.)

۲- (۲) ر. ک: فصل اول، قلمرو وکالت.

طبق این مبنا - که فی الجمله مسلم است - مشروعیت وکالت مجلس به دلیل ماهیت حکومتی آن وابسته به مشروعیت مشارکت و دخالت مردم حداقل به صورت نمایندگی در بخشی از حاکمیت خواهد بود. واضح است که اگر وکالت به طور مشخص در امر حکومت تحریم نشده و وکالت در قضاوت از زمان شیخ طوسی مطرح بوده است،(۱) اما مشروعیت دخالت مردم به گونه ای تأثیرگذار که کل نظام حکومت یا دست کم یک بخش تفکیک شده چون مجلس بر پایه نمایندگی (وکالت فقهی) از آنان شکل بگیرد، دشوار و محل مناقشه است. طبق یک تحقیق، تحلیل از حکومت بر اساس این ساز و کار فقهی (وکالت) فقط چهل سال پیش به صورت گذرا و اشاره وار در فقه شیعه طرح شده است.(۲) بعد از آن، این بحث تنها در یک اثر با شیوه مطالعات فقهی تعقیب شده،(۳) اما در بهره مندی آن از روش شناسی فقهی تردید وجود دارد.(۴)

با این همه، مشروعیت وکالت مجلس (یا قوه مقننه) در اندیشه همه جریان های فقه شیعه که برای مردم نقش مشروعیت آفرین قائلند و شکل گیری نظام مشروع را به انتخاب مردم در چهارچوب شرع منوط می دانند، طبق قواعد وکالت فقه بدون اشکال است؛ به ویژه در دیدگاه جریان مشروطه شیعه که ضرورت مجلس را براساس ضرورت نظارت

۱- (۱) ر. ک: فصل اول، وکالت در شئون حکومتی.

۲- (۲) مطابق اذعان محسن کدیور این نوع تحلیل از حکومت نخستین بار در ابتغاء الفضیله فی شرح الوسیله (ج ۱، مکاسب محرمه) صورت گرفته است. برای اطلاع بیشتر از ارکان این دیدگاه (وکالت سیاسی) ر. ک: نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۷۶ به بعد.

۳- (۳) مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت.

۴- (۴) صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، ص ۲۶۴.

قدرت حاکم(۱) و قاعده شورا تبیین می کند؛(۲) چون تحقیق این ایده به شکل معقول آن جز در قالب نمایندگی ممکن نیست.

اما در نظام ولایت فقیه - که طبق یک دیدگاه مسلط و مشهور نقش مردم را در مشروعیت حکومت فاقد اصالت(۳) و مشروعیت را وابسته به رأی آنان نمی داند،(۴) بلکه رأی آنان را به مثابه شهادت در تعیین حاکم(۵) و مشابه پیشنهاد برای تعیین سایر کارگذاران به حاکم اسلامی (مثل پیشنهاد فردی به امام معصوم از سوی مردم یک منطقه برای فرمانداری یا...) می داند(۶) - بازهم نقش مردم در خصوص مجلس از اهمیتی بالا تا سرحد مشروعیت برخوردار است؛ زیرا:

اولاً: یکی از کارویژه های مجلس نظارت در تمام امور حکومتی است. از این بابت منعکس کننده حق نظارت و نقد مردم بر حکومت خواهد بود که در تعالیم پیشوایان دین تحت عنوان کلی «النصیحه لائمه المسلمین» بر آن تأکید شده است.(۷) نیز می توان آن را در جهت اجرای فریضه امربه معروف و نهی ازمنکر دانست.(۸)

ص:۱۷۳

۱- (۱) تنبیه الامه و تنزیه الملّه، ص ۴۷ و ۸۷ و ۱۱۲.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، ص ۴۰۳-۴۰۴ و ۴۲۸-۴۲۹؛ ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۱۵.

۴- (۴) محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۳۸؛ همو، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۲۵.

۵- (۵) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۵؛ پرسش ها و پاسخ ها، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۳.

۶- (۶) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۹۹.

۷- (۷) اصول الکافی، ب ۱۵۹، ص ۴۴۹؛ نهج البلاغه، خطبه ۳۴، ص ۳۶؛

۸- (۸) تنبیه الامه و تنزیه الملّه، ص ۱۱۲.

ثانیاً: حیثیت مهم مجلس حیثیت شورایی آن است که بازهم یک تکلیف یا دست کم سنت حسنه را در ارتباط با مردم بازتاب می دهد؛ یعنی مجلس نمادِ نهاد مشورت مردم در تصمیم گیری امور حکومتی است که با حفظ ریشه های مردمی - دینی خود از کارکرد حکومتی برخوردار است. به عبارتی دیگر، جایگاه تجلی شورا در حوزه قانون گذاری و تصمیم گیری های اساسی است. البته در مبانی فقهی حکومت اسلامی به جنبه های دیگری از مسأله نیز توجه شده که به موجب آن حق انتخاب مردم در نمایندگی قوه مقننه بیشتر موجه می نماید:

طبع موضوع اقتضا دارد که انتخاب اعضای مجلس شورا به دست حاکم و به انتخاب وی باشد... اما از آن جهت که غرض از مجلس شورا مشورت و تصمیم گیری در امور مربوط به جامعه است، پس اگر امکان داشته باشد که انتخاب نمایندگان به مردم واگذار شود و قوه تشریعیه نشأت گرفته از انتخاب مردم باشد... بهتر است ودرعمق جان مردم بیشتر جای می گیرد... و شاید آیه مشورت (وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ) و قاعده سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم) و توجه خطاب های قرآن به مردم در امور اجتماعی... با این شیوه تناسب داشته باشد؛ زیرا اگر امر امر مردم است و تکلیف نیز متوجه مردم است، پس تصمیم گیری و قانون گذاری نیز مناسب است به دست نمایندگان مردم باشد.(۱)

ص:۱۷۴

۱- (۱) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ نائینی نیز در پاسخ کسانی که دخالت مردم در سیاست به شکل نمایندگی در مجلس را زیر سؤال برده بود، به این ادله تمسک می کند: حسبیه بودن وظایف سیاسیه، شورویه بودن اصل سلطنت اسلامیه، پرداخت مالیات از جانب مردم که از این بابت حق نظارت دارند و منع از تجاوزات در باب نهی ازمنکر اقتضا می کنند که به انتخاب ملت صورت بگیرد. تنبیه الامه و تنزیه الملّه، ص ۱۱۲.

دراین دیدگاه تدریجاً به سوی ادله ای اعم از مدعا نزدیک می شویم که اگر همه در جای خود از نقد آسیب ناپذیر باشند، نه تنها تناسب انتخاب مجلس ازسوی مردم را اقتضا می کند که اساساً تکلیف شیوه شکل گیری کل نظام حکومت را به همین صورت (نمایندگی) روشن می نماید(۱).

از آنچه گفته شد، می توان این گونه جمع بندی کرد:

با توجه به تکلیف یا حق مردم در نقد و نظارت بر سیاست های حکومت و رجحان مشاوره در امورحکومتی و نیز با توجه به عدم تصلب شریعت بر شکل و شیوه ای خاص در حوزه روش ها(۲) مجلس به عنوان نهادی مبتنی بر وکالت مناسب ترین و بلکه انحصاری ترین روشی است که می تواند حیات رایزنی های جمعی جامعه مسلمان و نیز انتقال اثرگذار دیدگاه انتقادی آنان را از موضع اقتدار درباره سلوک و سیاست حاکم بر جامعه به شکل نهادینه شده و نظامند تضمین نماید.

به هرصورت ریشه های مردمی و وجهه نمایندگی مجلس یا قوه مقننه در میان ارکان حکومت برجستگی ویژه ای دارد که رگه های آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم به روشنی پیداست. در این قانون مبتنی بر ولایت فقیه، به این نهاد استقلال خاص داده شده و در برخی تحلیل ها صریحا منبع مشروعیت این نهاد بر اساس وکالت از مردم تبیین شده است:

ص:۱۷۵

۱- (۱) درکل دیدگاه ایشان جانب مشروعیت مردمی را می گیرد. در مبانی فقهی...، ج ۲، ص ۲۸۳-۳۰۴ پیرامون صحت انعقاد امامت به انتخاب امت، افزون بر ۲۵ دلیل عقلی و نقلی را، طرح و به آنها استدلال کرده است. به جهت اعتباری که این اثر در حوزه اندیشه سیاسی پیدا کرده، این دیدگاه (مشروعیت مردمی یا نظریه انتخاب) به نام ایشان مشهور است. برای اطلاع از تحلیل و به ویژه نقد این دیدگاه، ر. ک: داود فیرحی، نظام سیاسی در اسلام، ص ۲۷۹.
۲- (۲) نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۰۵ و ۱۴۷.

رابطه حقوقی نماینده و مردم امری قابل تأمل است. به طورکلی می توان آن را نوعی عقد وکالت دانست. نماینده هنگام کاندیدا شدن و مردم هنگام حضور در انتخابات با علم و اطلاع از ضوابط و مقررات حاکم بر این عمل سیاسی و اجتماعی خود، فردی را جهت انجام امور در قانون انتخاب می نمایند و او به وکالت از مردم اقدام می نماید.

اصل ۶۷ قانون اساسی دلالت صریح بر این معنی دارد که رابطه وکالت بین مردم و نماینده محقق است:

... و در انجام وظایف وکالت امانت و تقوا را رعایت نمایم.(۱)

این تحلیل در ادامه یادآور می شود که براین اساس همه ضوابط کلی عقد وکالت برای نمایندگان متصوّر است که باید از جانب آن ها رعایت شود.

می توان آنچه را که در اصل ۱۱۰ به وظایف و اختیارات رهبر اختصاص دارد، مؤید مطلب فوق دانست؛ چون تنها نمایندگان مجلسند که رأی مردم برای رسمیت کار آنها نیاز به تنفیذ رهبری ندارد. همچنین عزل و قبول استعفای آنان از سمت نمایندگی به رهبر ارجاع نشده است.(۲)

۴- مکانیسم وکالت مجلس

چهارمین ویژگی وکالت مورد بحث، تفاوت مکانیسم یا تشریفاتی است که از طریق آن وکالت مجلس نهایی می شود. این تشریفات آن

۱- (۱) مرتضی نجفی اسفاد و فرید محسنی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۶۰.

۲- (۲) قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی، ص ۳۵۶-۳۵۷. جوادی آملی نیز معتقد است مفهوم انتخابات درباره نمایندگان مجلس به همان معنای وکالت مصطلح است. ولایت فقیه...، ص ۴۰۳. ایشان عین همین استدلال را برای استقلال مجلس خبرگان هم به کار برده است. همان، ص ۴۴۷.

گونه که شناخته شده است، همان انتخابات است که آرا و توافقات طرفین طی این فرایند منعکس می شود.

به این مفهوم انتخابات، با اینکه در صورت عدم التزام به چالش های مفهوم (نمایندگی) در اصل حاکمیت امری دشوار نیست، در بیان اندیشمندان شیعه نیز تصریح شده است. برای نمونه استاد شهید مطهری آنجا که ماهیت حکومت امروزی را تبیین کرده درباره رأی دادن می فرماید: به نظر ما حقیقت رأی دادن همان وکالت است.(۱) همچنین در تفسیر نمونه راجع به تفاوت بیعت و انتخابات این گونه آمده است:

بعضی بیعت را شبیه انتخابات یا نوعی از آن می دانند، درحالی که مسأله انتخابات درست عکس آن است؛ یعنی ماهیت آن یک نوع ایجاد مسئولیت و وظیفه، پست و مقام برای انتخاب شونده و یا به تعبیر دیگر نوعی توکیل در انجام کاری است، هرچند این انتخاب وظایفی هم برای انتخاب کننده به دنبال دارد (مانند همه وکالت ها)، درحالی که بیعت چنین نیست.(۲)

نکته ای که نباید از خاطر دور داشت، اینکه وکالت در این موضوع برخلاف انواع وکالت های دیگر عقدی جایز نیست، بلکه به مقتضای طبع قضیه، یعنی لزوم ثبات در نهادهای حکومتی، این قرار داد قطعی و ثابت خواهد بود:

انتخاب اگرچه شبیه وکالت، بلکه نوعی از آن به معنی اعم، یعنی واگذاردن کار به دیگری است... لکن واگذاردن کار به دیگران گاهی فقط اجازه تصرف به دیگران است و گاهی نایب گرفتن است... و گاه ایجاد

۱- (۱) مرتضی مطهری، «زن و سیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۶، شهریور ۱۳۷۱، ص ۹.

۲- (۲) تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۷۱-۷۳.

سلطه و ولایت مستقل برای دیگری است یا قبول ولایت و سلطه وی.

نوع اول وکالت (اجازه تصرف) در واقع عقد نیست، نوع دوم طبق ارجاعی که ادعا شده، عقد جایزاست، اما نوع سوم دلیلی بر عقد جایزبودن آن نیست، بلکه طبق اطلاق «اوفوا بالعقود» (به قراردادهای خود وفا کنید)، اقتضا دارد که عقد لازم باشد. چگونه است و حال آنکه اگر انسان شخص دیگری را برای انجام کاری اجیر کند، این نیز یک نوع وکالت همراه با لزوم قطعی است... علاوه بر آن طبع ولایت نیز اقتضای لزوم اثبات را دارد و الا نظام جامعه برقرار نخواهد ماند.(۱)

البته جای مناقشه در جزئیات این بیان وجود دارد که آیا واقعاً ممکن است اجاره را هم کسی نوعی از وکالت بداند؟ یا اساساً چنین تنوع و اقسامی در وکالت فقهی قابل طرح است؟ ولی آنچه باید بدان توجه داشت، ماهیت عرفی قرارداد وکالت است. در این صورت دخل و تصرف عرف براساس نیازهای زمانه مادام که به حریم ممنوع شرعی نزدیک نشود، در این حوزه غیرمشروع نخواهد بود؛ یعنی همان گونه که می توانند دست به ابداع عقود و قراردادهای جدید بزنند،(۲) می توانند با حفظ چارچوب های شرعی در برخی مصادیق کدام عقد تغییر اعمال کند. علاوه بر این، اگر لزوم آن را هم قبول نکنیم و احکام آن را از این بابت تماماً با وکالت های فردی منطبق بدانیم،(۳) باز هم صورت اصل مسأله فرق نخواهد کرد و

۱- (۱) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۶۷.

۲- (۲) فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام)، ج ۳، ص ۱۸.

۳- (۳) به اعتقاد مهدی حائری، وکالت در حکومت تماماً منطبق بر همان وکالت فقهی است و از نظر جواز و لزوم هم تفاوت ندارد:حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندانند بیش نیست و معلوم است قرارداد وکالت و نمایندگی از هر جهت پیوسته در اختیار موکلین است؛ زیرا وکالت به گفته فقیهان ماهیتاً یک قرارداد جایز و غیر لازم الایفا است و موکل یا موکلین هر زمان که بخواهند، می توانند قرارداد مزبور را یک سویه حل و فسخ نمایند و وکیل هم پیوسته در اختیار و زیر نظر موکل خود تنها مسؤلیت هایی را که در دایره وکالت اوست، انجام می دهد و حق تجاوز از محدوده وکالت و نمایندگی خود را ندارد. حکمت و حکومت، ص ۱۲۰. عین این دیدگاه را دکتر قرضاوی دارد:ان الحاکم فی نظرالاسلام وکیل عن الامه او اجیر عندها، ومن حق الاصیل ان یحاسب الوکیل او یحسب منه الوکاله ان شاء؛ حاکم در دیدگاه اسلامی وکیل یا اجیر است و به همین جهت، امت حق دارد به عنوان اصیل (صاحب حق) از وکیل حساب گرفته (نظارت و نقد) و یا اگر بخواهد، وکالت را از او بازپس گیرد: یوسف القرضاوی، من فقه الدوله، ص ۱۳۶.

مکانیسم وکالت در نمایندگی مجلس همین انتخابات خواهد بود.

اکنون مایلم از آنچه در این مقدمه گردآوری شد، به این ترتیب جمع بندی و نتیجه گیری کنم:

۱. بحث از وکالت مجلس آن گونه که اساساً خود این نهاد در جوامع اسلامی از سابقه ای برخوردار نیست، بحثی کاملاً جدید است که تا قبل از انقلاب مشروطه در ادبیات فقهی نشانی از آن دیده نمی شود و هنوز هم در متون فقهی رسمی حوزه شیعه مدخل یا بحثی مستقل تحت این عنوان به چشم نمی خورد.

این ویژگی ایجاب می کند که زوایای این بحث از جمله وکالت زن در این نهاد مورد تحقیق مستقل قرارگیرد.

۲. توجه به کارویژه های مجلس، متمایز کننده هویت این نهاد است که بخشی از حاکمیت را در شکل تفکیک شده آن تمثیل می کند. این کارویژه ها علاوه بر تمایز نهادن میان این قسم وکالت و اقسام دیگر، ناکافی بودن ادله عمومی باب وکالت را که عمدتاً در محورهای امور شخصی دور می زند، برملا می سازد.

ص:۱۷۹

۳. بـا توجه به کـارویژه هـای این نهـاد و نیز توقف مشـروعیت وکـالت (طبق مبنـای حـد اکثری) به مجاز بودن دخل و تصـرف شرعی وکیل در موضوع وکالت، عمـده همت این نوشـتار معطوف به اثبات مبنایی خواهـد شـد که براساس آن دخالت زن در مشارکت به حاکمیت، مشـروع تلقی شود. واضـح است که با اثبات این مبنا - در گام های بعد - برای وکالت زن در حاکمیت بیش از نصـف راه طی شـده اسـت. و از سـویی، برای تحکیم و اتقـان منطقی فرضـیه، از چـالش هـایی که شایسـتگی زن را از دخـالت در قـدرت یـا سـیاست زیر سـؤال می برد، غفلت نخواهیم کرد؛ چون معنـای واضـح نفی صـلاحیت زن از دخـالت در سیاست مطابق این چارچوب نفی وکالت زن در سیاست خواهد بود.

۴. نهادینه بودن مکانیسم وکالت در این موضوع به شـکل انتخابات، جز آنکه اهمیت موضوع را نشان می دهـد، تفاوت بنیادی این وکـالت بـا وکالت های دیگر به خصوص وکالت دعاوی را به دست نمی دهـد. آن گونه که دیگر تفاوت ها یا ویژگی ها نیز همه اعتبار داخلی در بین اقسام وکالت را نشان می دهد و همه روی محور وکالت به عنوان ماهیتی که پوشـش دهنده فقهی ایـن عمـل است، رنـگ می بازنـد و نیز به دلیـل آنکه نقـدهای وکـالت زن در دعـاوی و وکـالت مجلس عمـدتاً از یـک زاویه مشترک، یعنی نـاتوانی زن (احساسات گرایی، نقصان عقل، تضاد با شـئون زن، و...) و سـیره عملی مسـمانان، جواز آن را برای زن به چالش می کشد، ارتباط این دو گونه وکالت بیش از همه آشکارترمی شود.

و ازآنجاکه در واقع این دو حوزه وکالت، فعالیت زنان را طبعاَ پوشـش اجتماعی می دهد، پاسخ به این دو پرسش به پاره ای از ابهامات فعالیت زن در اجتماع نیز پاسخ خواهد داد.

وکالت زن در مجلس شورا از منظر فقه امامیه

آیا زن می تواند از طریق اخذ آرا در انتخابات و یا به هر شکل ممکن دیگر، وکالت در مجلس را برعهده بگیرد؟

پرواضح است که این پرسش همان گونه که آیت الله مهدی شمس الدین(۱) راجع به اصل مشارکت زن مطرح کرده است، رویه دیگری هم دارد که با موضوع مردم آغاز می شود؛ زیرا هرگونه نفی و اثبات تکلیف زن در این عرصه شامل روشن کردن تکلیف دیگران نیز در قبال زن خواهد بود؛ به ویژه که وکالت ماهیت قراردادی دارد و می شود پرسش را به این شکل مطرح کرد: آیا مردم می توانند با زن وارد چنین قراردادی شده و با او این دادوستد سیاسی را داشته باشند؟

البته نتیجه در نهایت واحد خواهد بود و به همان مسأله وکالت زن باز خواهد گشت. ازاین رو نقطه عزیمت ما در طرح این بحث به دلیل برجسته کردن مسأله، همان پرسش نخست خواهد بود. پیش از پرداختن به اصل مسأله تذکر دو نکته ضروری است:

۱. منظور پرسش ما از توان زن - چنان که تا حدودی واضح است - آن نیست که بخواهیم درباره قدرت مادی یا شایستگی های زن برای مسئولیت های سیاسی او توصیف یا آمار ارائه کنیم. هرچند ممکن است در خلال بحث روی این زمینه ها نیز رفت و برگشت هایی صورت بگیرد، هدف اصلی از این عملیات روشن کردن حکم (تکلیفی) مشارکت سیاسی زن (در سطوح مؤثر) مطابق برداشتی است که از فقه شیعه صورت می گیرد تا تأثیر زن بودن را به عنوان یک متغیر جنسیتی در روند مشارکت سیاسی ارزیابی کرده باشیم.

۱- (۱) اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۴۱.

۲. پرسش از وکالت زن در مجلس چون بر محور یک مفهوم حکومتی دور می زند، ریشه های آن تا عمق فلسفه مشروعیت حکومت زن در اسلام امتداد پیدا می کند. در این حوزه اصل مسلط فقهی عدم ولایت است:(۱)

حاکمیت از آن خدا است و در طول آن، کسی که خداوند به او اجازه حاکمیت داده، در همان سطح و محدوده ای که خداوند برای او معین کرده، حق حاکمیت خواهد داشت و اگر خدا اجازه ندهد، هیچ انسانی حق حاکمیت بر انسان دیگری را نخواهد داشت.(۲)

این اصل که برای نخستین بار از ناحیه کاشف الغطاء (رحمه الله) منقح شده،(۳) قاعده بینش سیاسی - اعتقادی شیعه را تشکیل می دهد که حاکمیت امامان معصوم (علیهم السلام) به علاوه پیامبر اسلام را نیز بر اساس این اصل تحلیل می نماید؛ یعنی چون آنها برای اعمال حاکمیت اجازه و بلکه مأموریت الهی داشته اند، مجاز به این امر بوده اند. طبق این جهت که مشروعیت هر حاکم باید مستند به منبع الهی باشد، در دوران غیبت - که امت از حاکمیت

۱- (۱) در بسیاری از مسائل فقهی، تحلیل و بررسی مسأله با تأسیس اصل آغاز می شود. تأسیس اصل پیش از مراجعه به ادله خاص مسأله با نگاه بیرونی صورت می گیرد و سپس با ورود به حیطه ادله خاص نگاه درونی رخ می دهد. برای مثال درباره حق فسخ قراردادها ابتدا اصاله اللزوم به عنوان مبنای بحث تقریر می شود که اصل اولی در هر عقدی لزوم است و سپس به فحص از ادله که فسخ عقد بیع را در موارد خاصی مانند عیب یا غبن مجاز می شمرد، پرداخته می شود. براین اساس، پس از اثبات اصل باید بدان ملتزم بود وتنها در شرایطی می توان از آن عدول کرد که دلیلی برخلاف وجود داشته باشد و قهرا مواردی که چنین دلیلی به اثبات نرسیده و تردیدی درکار باشد باید به همان اصل استناد کرد. محمد سروش محلاتی، «اصل عدم ولایت»، فصل نامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳، ص ۶۳-۶۴.

۲- (۲) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳- (۳) کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، ج ۱، ص ۲۰۷.

معصوم محروم است - اعمال حاکمیت متوقف بر اجازه شرعی است. البته نوع مردانه حکومت غیرمعصوم، پس از فراز و فرودهای بسیار اینک گویا چندان سؤال برانگیز نیست، اما آنچه در این میان بی پاسخ مانده، بلکه پاسخ منفی بدان داده شده، مشارکت زن در این عرصه است.

بنابراین بحث از وکالت زن در حوزه سیاست با یک بن بست بزرگ روبه رو است و تنها به وکالت مجلس خلاصه نمی شود تا با تحلیل آن بر وزان وکالت شرعی و اذعان به نفوذ آن در همه موارد غیر منهی عنه(1) خیال را آسوده کرد. کار مهم دست یافتن به مبانی مشروعیت مشارکت سیاسی زنان است. به عبارت دیگر، نفوذ در دیواری است که در کسوت قول مشهور، احتیاطات شرعی و یا اجماع دور تا دور زن کشیده شده است تا زن را از تصدی و تصرف در سطوح بالای قدرت بازدارد.

درست است که جواز وکالت در فقه کم ترین مشکلی را برنمی تابد و تبیین حکومت بر اساس این رویکرد امکان دارد، اما از این همه نمی توان به سادگی مقدمه ای را ترتیب داد که برای وکالت زن در حکومت نتیجه بدهد؛ زیرا قاعده اساسی که به قلمرو وکالت معطوف می شود، مجاز بودن دخالت و تصرف مستقیم شخصی وکیل در آن مورد بدون هر قرار و اعتباری دیگر است.(2) و این یعنی آنکه با وکالت نمی شود مستقیماً دخالت حاکمانه زن را بر سرنوشت دیگران اثبات کنیم که وکالت اهلیت ساز نیست، بلکه ساز و کاری است که اگر کسی وکیل شد، می تواند در موضوعی که تصرفش قبلاً معقول و مجاز بود، برای دیگران هم در شکل نمایندگی اقدام کند.

روی این جهت، بازگشت به قواعد عام مبنی بر جواز باب وکالت،

۱- (۱) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۷۷.

۲- (۲) ر. ک: فصل اول، قلمرو وکالت.

آن گونه که استاد شهید برای حل معضل پیش بینی کرده است(۱) طبق این مبنا راه گشا نخواهد بود، کار اساسی این است که درابتدا باید اصل مشارکت سیاسی زن فق ها پوشش استدلالی داده شود وانگهی تا جواز وکالت زن راهی دراز نمانده و یا حد اقل عمده دشواری آن پشت سر گذاشته شده است. خصوصاً با توجه به آن که مجلس به عنوان نهادی که بخشی از قدرت حکومت را در قالب شورا تشکیل می دهد، از ثقل قضیه کاسته است، تمرکز روی این خصوصیت بعدها زمینه پیشرفت تحلیل آن را در شکل وکالت فراهم تر خواهد کرد.

بنابراین، در ادامه سعی می شود برای اثبات حق مشارکت سیاسی زن به ادله ای که در اثبات این حق به طور عام کارآمد است، پرداخته شود.

دیدگاه موافقان مشارکت سیاسی زن

نخست لازم است به دیدگاه فقهایی که با مشارکت سیاسی زن موافقند، نمونه وار اشاره نمایم:

امام خمینی: بدون شک امام از فقهایی است که قبل از هر چیز با سیره عملی خویش در این زمینه گام نهایی را برداشت. ایشان هرچند در بحران ۱۳۴۲ ضد لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی که مشتمل بر طرح شرکت زن در انتخابات بود، به دلیل مساعد نبودن شرایط اجتماعی موضع گرفت،(۲) در معماری جمهوری اسلامی - که نخستین دولت شیعه به دست توانای ایشان

۱- (۱) مرتضی مطهری، «زن و سیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۴، تیر ۱۳۷۱، ص ۱۰.

۲- (۲) برای اطلاع از تحولات این دوره و تحلیل مواضع امام ر. ک: محمد پزشکی و دیگران، انقلاب اسلامی و چرایی و چگونگی رخداد آن، ویراست و چاپ ۳، ص ۷۳-۸۵. در خصوص تحلیل موضع امام در قبال مسائل زن ر. ک: داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۲۷۱.

تشکیل شد – در تمهید مشارکت زن در ساختار قدرت سیاسی سنگ تمام گذاشت. در اولین انتخابات مجلس شورای اسلامی ۱۳۵۹ چهار زن به مجلس راه پیدا کردند. این روند تاکنون همچنان حفظ شده است. امام حتی در ترکیب هیئت حامل پیام وی به گرباچوف رئیس وقت اتحاد جماهیر شوروی (۱۳ دی ۱۳۶۷) یک زن را گنجاند تا به طور نمادین توانایی زن مسلمان را در انتقال پیام اسلام در عصر جدید به نمایش بگذارد.

درهرحال، تبیین جایگاه زن در اندیشه امام کاری گسترده است که این مختصر را گنجایش آن نیست. در اینجا تنها به فرازهایی از سخنان ایشان اکتفا می کنیم:

... همان طور که حقوق مردها در اسلام مطرح است، حقوق زن ها، اسلام به زن بیشتر عنایت کرده است تا به مردها. اسلام زن ها را بیشتر حقوقشان را ملاحظه کرده است تا مردها... زن ها حق رأی دارند. از غرب بالاتر است این مسائلی که برای زن ها ما قائل هستیم. حق رأی دارند، حق انتخاب دارند، حق انتخاب شدن دارند. همه این ها هست، تمام معاملاتشان به اختیار خودشان هست و آزاد هستند...

... همان طور که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، زن ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. زن هم باید در فعالیت های اجتماعی و سیاسی همدوش مرد باشد. البته با حفظ آن چیزی که اسلام فرموده است.(۱)

آیت الله مهدی شمس الدین: کار برجسته این فقیه لبنانی معاصر در مسائل حرجه فی فقه المرأه المسلمه و به خصوص در اهلیه المرأه لتولی

ص:۱۸۵

۱- (۱) جایگاه زن در اندیشه امام خمینی، تبیان، دفتر ۸، ص ۶۱ و ۷۶.

السلطه (شایستگی زن برای تصدی قدرت) که برای بار اول در قم به سال ۱۹۹۵ م منتشر شده، برای پژوهشگران عرصه مطالعات زنان شناخته شده و مشهور است. ایشان در اثر اخیر از تصدی همه مناصب حکومتی از سوی زن دفاع کرده و همه ادله مخالفان را نقد کرده است. به علاوه ایشان در آثار دیگر خویش در هر مناسبتی که لازم دیده، از ایده اهلیت زن در سیاست سخن گفته است. برای نمونه در فی الاجتماع السیاسی که یکی از آثار مهم وی در حوزه مطالعات فقه سیاسی است و قبل از اهلیه المرأه لتولی السلطه نگاشته شده، می گوید:

زن مسلمان به موازات مرد در همه عرصه های حیات اجتماعی - سیاسی از فرصت مساوی برخوردار است.(۱)

آیت الله خامنه ای: ایشان از فقهایی است که علاوه بر ادامه سیره امام خمینی در جایگاه رهبر جمهوری اسلامی ایران، از برخی کاستی ها در ارتباط با حقوق زنان گلایه مند است. ایشان معتقد است هنوز به رغم تلاش فراوان و دستاوردهای بزرگ، آرمان هایی که انقلاب اسلامی درباره زن دنبال می کرد، محقق نشده است:

زن در همه جوامع - از جمله جامعه ما - دچار ستم و دچار کمبودهایی است که بر او تحمیل می شود، اما این کمبود، کمبود آزادی به معنای بی بندوباری نیست؛ این کمبود، کمبود میدان ها و فرصت ها برای علم و معرفت و تربیت و اخلاق و پیشرفت و شکوفایی استعدادها است. این را باید تأمین و جستجو کرد. این همان چیزی است که اسلام روی آن تکیه کرده است.(۲)

۱- (۱) شمس الدین، محمد مهدی، فی الاجتماع السیاسی الاسلامی، ص ۱۴۷.

۲- (۲) روزنامه جمهوری اسلامی، اول آبان ۱۳۷۶، ص ۱۵، مراسم یکصد هزار نفری میلاد کوثر.

ادله عام مشارکت سیاسی زن

۱- ادله قرآنی

اشاره

در استدلال به آیات قرآن، نخست آنچه نباید از نظر دور داشت، این است که در قرآن نصی که زنان را به مشارکت سیاسی در سطح رهبری دعوت کرده و یا از مردها خواستار مساعدت با زنان در این زمینه شده باشد، وجود ندارد، زیرا در ظرف نزول قرآن اقتدار معنوی و سیاسی منحصراً از آن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود و با وجود عنصر نبوت و استمرار آن در شکل امامت برای مدت زمان بعد، این مسأله فاقد موضوعیت بود. با این همه در برخی آیات قرآن مضامینی دیده می شود که خواسته زنان را در متن اجتماع وارد کرده و آنها را به آزمون های سیاسی بکشانند. علاوه براین، اصولاً خود دعوت به ایمان در آن شرایط که از زن و مرد توامان صورت می گرفت، نوعی دعوت به مشارکت سیاسی تلقی می شود؛ چون پی آمد پذیرش آن طرد نظام موجود و طرح الگویی بود که براساس اعتقادات جدید ساختارمند می شد؛ یعنی با اینکه در دوره های آغازین بعثت حکم جهاد نیامده بود، مبارزه اعتقاد با اعتقاد، با خود طرح ایمان یکجا طرح شده و سخت جریان داشت. برای همین سمیه اولین شهید اسلام(۱) زنی بود که دشمن برضدّ او از خشونت مسلحانه استفاده کرد؛ چون او با پذیرش ایمان، در صحنه ای حضور یافت که کل هویت جاهلی جامعه آن روز را به بحران و تهدید واداشته بود.

با این حال، اگر امکان استدلال برای مشارکت سیاسی زنان به آیاتی

۱- (۱) «سمیه... وهی اوّل من استشهد فی سبیل الله عزوجل.» ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد الجزری، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، ج ۳، ص ۶۲۵.

گزینش شـده در این ارتبـاط وجود داشـته باشـد، اصـل دعوت به ایمـان نیز از چنین محتوایی تهی نخواهـد بود، امـا مـا در این فرصت برای این مهم از آیاتی بهره می گیریم که تقریب و تطبیق آن بر موضوع از وضوح بیشتری برخوردار است.

الف) آیه بیعت زنان

یکی از آیات قابل توجه در موضوع مشارکت سیاسی زن، آیه دوازدهم سوره ممتحنه است:

(یـا أَیُّهَـا النَّبِیُّ إِذا جاءَکَ الْمُؤْمِناتُ یُبایِعْنَکَ عَلی أَنْ لا یُشْرِکْنَ بِاللّهِ شَـیْئاً وَ لا یَسْـرِقْنَ وَ لا یَزْنِینَ وَ لا یَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَ لا یَأْتِینَ بِبُهْتانٍ یَفْتَرِینَهُ بَیْنَ أَیْدِیهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لا یَعْصِینَکَ فِی مَعْرُوفٍ فَبایِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ) ؛(۱)

ای پیامبر! چون زنان باایمان نزد تو آیند که (با این شرط) با تو بیعت کنند که چیزی را با خدا شریک نسازند و دزدی نکنند و فرزنـدان خود را نکشـند و بچه های حرام زاده پیش دست و پای خود را با بهتان (وحیله) به شوهر نبندنـد و در کار نیک از تو نافرمانی نکنند، با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.

این آیه پس از فتح مکه (۸ ه (درباره بیعت گروهی از زنان با پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شد و به دلیل تکرار مفاد بیعت عقبه اولی در آن، برخی مورخان از بیعت عقبه اولی هم بعدها به همین عنوان یاد کردند.(۲)

موادی که در این بیعت نامه طرح شده، به استثنای جمله پایانی، عین

۱- (۱) ممتحنه، آیه ۱۲.

۲- (۲) فبـایعهم رسـول الله (صـلی الله علیـه و آله) عنـدالعقبه علی بیعه النسـاء: ای علی وفـق بیعه النسـاء الـتی نزلت بعـد الفتـح. نورالدین السمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۲۴.

همـان چیزهـایی است که از محتـوای بیعت عقبه اولی(۱) از سوی عبـاده بن صامت گزارش شـده است.(۲) این مـوارد از گرد شرک نگردیدن تا برخی مسائل خانوادگی را در بر می گیرد و هرچند مفاد آن در قدم نخست الزام به دین و احکام آن است و این نیز از اطـاعت و فرمـان برداری از پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) تفکیـک ناشـدنی است، انـدراج مفهوم انقیاد و اطاعت از پیامبر گرامی اسـلام (صلی الله علیه و آله) محمل مناسبی را برای تفسیر سیاسی فراهم می آورد؛ زیرا حضور زنان در آن روز و طی تشـریفات مخصوص صـرفاً به معنـای اعلام و تعهـد به قبول دین نیست و اگر هم هست، از وفاداری و اطاعت از نظامی که در رأس آن شـخص پیامبر (صـلی الله علیه و آله) قرار دارد، جدا نیست. می توان گفت مفهوم گسترده بند اخیر این معاهده(۳) شامـل آن نکتـه ای است که برخی از فقهـا بـدان تـوجه کرده انـد که پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) علاـوه بر شـأن نبـوت شـأن حـاکمیت هم داشت و به اقتضای آن احکام و اوامری صادر می کرد که خصـلت تشـریع دینی، یعنی جاودانگی در آن نیست، بلکه مختص قلمرو حاکمیت ایشان در زمان حیات شریفش بوده است.

۱- (۱) سال دوازدهم بعثت دوازده نفر از اهل یثرب در عقبه با رسول خـدا دیـدار کردند (مقصود از عقبه همان جمره عقبه در منی است؛ جـایی که مسـجد البیعه نیز در کنـار آن قرار داشـته است...) در این دیـدار با رسول خـدا طبق آنچه در محتوای بیعه النساء آمـده است، بیعت کردند البته تفاوت های اندکی هم میان موادهای این دو آمده است که چندان بااهمیت نیست. رسول جعفریان، سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.

۲- (۲) بایعنـا رسول الله (صـلی الله علیه و آله) لیله العقبه الاولی علی ان لانشـرک بالله شـیئاَ ولانسـرق، ولانزنی ولانقتل اولادنا، ولانـأتی ببهتـان نفتریه من بین ایـدینا وارجلنـا ولا نعصـیه فی معروف... ابن هشام، سـیرت رسول الله (صـلی الله علیه و آله)، ص ۴۳۱.

۳- (۳) مقصود «ولایعصـینک فی معروف» است که در مجمع البیان این گونه توضیح داده شده است: وهو جمیع ما یأمرهنّ به، مجمع البیان، ج ۹، ص ۴۵۶.

ازاین رو باید در درون مقتضیات عصر خودش فهم شده و از تعمیم آن خودداری شود.(۱)

بنابراین گذشته از آنکه بیعت با رأی در نظام های سیاسی جدید قابل مقایسه باشد(۲) یا نباشد، «در سیره رسول خدا مفهوم بیعت یکی از اساسی ترین مفاهیم سیاسی بوده است که افراد جامعه را به رهبری آن متصل کرده و حدود و قیود تعهدات آن را نسبت به یکدیگر معین می ساخته است».(۳)

به عبارت دیگر، بیعت سازوکاری بوده که رابطه فعال و تعهد مردم را نسبت به کانون سیاست منعکس می کرده است. جعفریان راجع به محتوای بیعت عقبه اولی می گوید:

هرچند محتوای بیعت عقبه اولی، چند حکم فطری، طبیعی و مورد پسند اعراب بود، با این همه زمزمه تشکل سیاسی نیز در آن دیده می شد.(۴) افزون براین، اگر عنصر اطاعت را در بیعت جدی بدانیم (و دیگر شروط را فرع آن) باید اولین پایه تشکیل حکومت (به معنای ایجاد انضباط سیاسی میان افراد و رهبر) همین بیعت عقبه اول و دوم تلقی شود.(۵)

۱- (۱) ر. ک: الشهید الثانی، تمهید القواعد، ص ۲۴۳؛ الشهید محمد باقر الصدر، بحوث اسلامیه، ص ۷۲؛ محمد حسین فضل الله، الاجتهاد والحیاه، ص ۴۸-۴۹.

۲- (۲) استاد شهید مطهری معتقد است رأی در نظام انتخاباتی جدید با بیعت تفاوت ماهوی ندارد. ر. ک: مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۴۹۹؛ پیام زن، سال اول، ش ۶، شهریور ۱۳۷۱، ص ۹.

۳- (۳) رسول جعفریان، سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ص ۳۸۸.

۴- (۴) همان، ص ۳۷۹.

۵- (۵) همان، ص ۳۸۸.

واضح است که اگر بیعت براساس عنصر اطاعت در شرایطی اساسِ تشکل نوعی نظام تلقی می شود (چنان که در تحلیل از بیعت عقبه دوم بعداً بیشتر تأکید می شود) در شرایط تازه فتح مکه و اوضاع جدید و شکننده آن می تواند در جهت تحکیم نظام نوپا به رهبری پیامبر (صلی الله علیه و آله) استفاده شود؛ تحکیم پایه های نظامی که به زنان نیز به عنوان یکی از نیروهای تاثیرگذار توجه کرده است تا با مشارکت دادن آنها در این روند سیاسی، برای مطمئن ساختن این ناحیه حساس، همه راه های ممکن، اما معقول را طی کرده باشد؛ چون در فرهنگ سنتی عرب آن دوره بیعت اهمیت خاصی دارا بود.

ب) آیات داستان ملکه سبا

(۱)

از آیات دیگر در این زمینه، داستان حضرت سلیمان (علیه السلام) و ملکه سبا است. این داستان ضمن آیات ۲۰-۴۴ سوره نمل بیان شده است. برای اختصار ترجمه این آیات درپی می آید:

و (سلیمان) جویای (حال) پرندگان شد و گفت: «مرا چه شده است که هدهد را نمی بینم؟ یا شاید از غایبان است؟ قطعاً او را به عذابی سخت عذاب می کنم یا سرش را می برم، مگر آنکه دلیلی روشن برای من بیاورد. پس دیری نپایید که (هدهد آمد و) گفت: «از چیزی آگاهی یافتم که از آن آگاهی نیافته ای و برای تو از «سبا» گزارشی درست آورده ام. من (آنجا) زنی را یافتم که بر آنها سلطنت می کرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت... گفت: «خواهیم دید آیا راست گفته ای یا از دروغگویان بوده ای.» این نامه مرا

۱- (۱) نام این ملکه در قرآن ذکر نشده، ولی اکثر مفسران او را «بلقیس» گفته اند. سبا سرزمینی بوده در یمن واقع در جنوب غربی جزیره العرب که تا قرن ۸ ق. م. در عصر پادشاهان سبا یکی از مهدهای تمدن بوده است. المنجد فی الاعلام، ص ۲۹۴ و ۶۲۱.

ببر و به سوی آنها بیفکن، آن گاه از ایشان روی برتاب، پس ببین چه پاسخ می دهند.» (ملکه سبا) گفت: «ای سرانِ (کشور) نامه ای ارجمند برای من آمده است که از طرف سلیمان است و (مضمون آن) این است: به نام خداوند رحمتگر مهربان. بر من بزرگی مکنید و مرا از در اطاعت درآیید.» گفت: «ای سران (کشور) در کارم به من نظر دهید که بی حضور شما (تا به حال) کاری را فیصله نداده ام.» گفتند: «ما سخت نیرومند و دلاوریم، و (لی) اختیار کار با توست؛ بنگر چه دستور می دهی؟» (ملکه) گفت: «پادشاهان چون به شهری درآیند، آن را تباه و عزیزانش را خوار می گردانند، و این گونه می کنند.» و (اینک) من ارمغانی به سویشان می فرستم و می نگرم که فرستادگان (من) با چه چیز بازمی گردند.»

در فرجام وقتی ملکه سبا تسلیم شد و نزد سلیمان آمد گفت:

«پروردگارا! من به خود ستم کردم و (اینک) با سلیمان در برابر خدا، پروردگار جهانیان، تسلیم شدم.»

قبل از نتیجه گیری کلی از این داستان تذکر یک مطلب نسبتاً بدیهی را ضروری می دانم. قرآن کریم یک مجموعه منسجم است که همه عناصرآن اعم از آیات عقاید، احکام، داستان، تاریخ و... در خدمت تبیین مقاصد شرع قرار دارد؛ یعنی هدفش از بیان داستان هم صرف قصه گویی و دادن معلومات تاریخی نیست، بلکه همه در ارتباط با توضیح بیشتر راه های هدایت خلق و الگودهی زندگی است. به همین جهت که چنین رابطه متداخلی با هم دارد، هر بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می نماید.(۱)

۱- (۱) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ السید محمد باقر الحکیم، القصص القرآنی، ص ۲۱-۷۶. ما قص الله علینا شیئاً من الاخبار السالفه الا لنعتبربه. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۴، ص ۲۷.

برخی این مطلب را در جهت جامعیت قرآن به عنوان مبنای تشریع یادآورشده اند که در حوزه های وسیع، خود پیام های داستان قرآنی باید مبنای استنباط حکم شرعی قرار گیرد. در غیر این صورت بخش زیادی از احکام فاقد ریشه قرآنی خواهد بود.(۱)

اکنون مطابق درون مایه قصه های قرآن، اگر روی عناصر این داستان، به خصوص ملکه سبا تأمل شود، پرسش این خواهد بود: هدف از طرح چنین عنصری در این قصه چیست؟ آیا این در ردیف الگوهای منفی قرار دارد تا مردم با عبرت از آن به چنان روزگار و سرنوشتی گرفتار نشده و چنان راهی را نروند؟ یا مثبت است و قرآن خواسته آموزه های یک برخورد عقلایئ را با رویدادها، مکانیسم یک مدیریت سالم و بالاخره تسلیم شدن در برابر حقیقت که در ابتکار یک زن منعکس شده، نشان دهد؟ زنی که با قرارگرفتن بر سر دوراهی تعیین کننده بدون غرور قدرت و تأثیر از اطرافیان با «رجاحت عقل» (گزینش عاقلانه)(۲) دست به انتخابی برد که از آغاز چندان با سعادت فاصله نداشت.

مسلما گزینه نخست قابل پذیرش نیست که گفته شود این داستان بر محور این عنصر، عبرت نامه ای است که مبادا دیگران به حکومت زن رضا دهند و مدیریت کارآمد، دوراندیشی، رایزنی با صاحب نظران، تصمیم خردمندانه، برخوردهای مسالمت آمیز و صلح جویانه و روحیه تلاش برای کشف حقیقت و بالاخره تسلیم در برابر آن را از یک زن

۱- (۱) ان هذا القصص یکشف عن مبادی ثابته فی الشریعه الاسلامیه یمکن للفقیه ان یاخذها فی اعتبارها عند البحث عن الحکم الشرعی و الاستدلال علیه فی مقام الاجتهاد و الاستنباط: محمد مهدی شمس الدین، الستر والنظر، ص ۳۸-۳۹.

۲- (۲) این تعبیر از سید محمد طنطاوی است: القصه فی القران الکریم، ج ۱، ص ۷۰.

بپذیرنـد؛ چون در آیـات مرتبط با این موضوعات، کم ترین منفی نگری یا نکوهشـی حتی در حـد اشاره دیـده نمی شود، بلکه تصویر و گزارش یـک حکومت موفق بـا مکـانیسم (چون مشاوره با مردم) و شاخصه هایی چون قـدرت و رفاه تحسـین برانگیز است که با درایت یک زن رهبری شده است و این همه از وی عنصـری برجسته ساخته که در تعیین خط مشی های تاریخ یک ملت چنان نقشـی ایفا کرده است؛ زنی که توانسـته «حزم و احتیاط و عزم و تصـمیم راسـخ و سـطوت و شوکت و آب و خاک بسیار و خزینه سرشار و لشکر و ارتشی نیرومند و رعیتی فرمان بردار را» یکجا در قلمرو مدیریتی خود جمع کند.(۱) این تصویر مثبت از این عنصـر و خرد اجتمـاعی او در صورتی بهتر قابـل درک است که بـدانیم در همین داسـتان همه محورهای متضاد با اغراض شـرع و دین محکوم شـده انـد؛ محورهـایی مثل بت پرستی و خرافه پرستی.(۲) امـا دربـاره حکومت زن کوچک ترین نگـاهی منفی اتخـاذ نشـده است. تـازه بیـان کـام یـابی و برخی منش هـای عقلا‌یی در حـاکمیت او می توانـد نشان از تأییـد و شایسـتگی زن و فراصنفی بودن (بخوانید فراجنسی) مسأله حاکمیت تلقی شود. اینکه در نهایت، داستان با تسلیم شدن ملکه در برابر سـلیمان (علیه السـلام) خاتمه می یابد و باید هم چنین می شد، نه برای آن است که چون زن بوده، باید خلع قدرت شود، بلکه تسـلیم در برابر سـلیمان (علیه السـلام) تسـلیم در برابر پیـامبری است که هر زن و مردی بـدان مکلـف بود؛ چون ایمـان به نبوتش در شـرایطی که حکومت نیز مختص او بود، پی آمدهایی داشت که بسـیاری از ادعاها را باید در پای مُلکِ سلیمان فرو می گذاشتند.

۱- (۱) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۵۰۶.

۲- (۲) نمل، آیه ۲۴ و ۴۳.

در پایان بد نیست بدانیم برخی از مفسران کوشیده اند فرازهای این داستان را در جهت نامطلوب القا کردن حکومت زن توجیه کنند؛ مثل اینکه گفته اند: چون «حکومت با وضع روح و جسم زنان سازگار نیست، هدهد نیز از این مسأله تعجب کرد و گفت: من زنی را بر آنها حکمران دیدم!»(۱) ؛ یعنی زن و حکومت آن چنان بیگانه اند که حتی پرنده هوا هم از آن شگفت زده می شود.

سید قطب در درون همین طیف دیدگاه ها فرستادن هدیه را از جانب ملکه سبا مبتنی بر روحیه حیله گری زنانه می داند که با این نیرنگ از رویارویی نظامی طفره رفت.(۲) عبدالفتاح الخالدی هم با تأیید این دیدگاه اضافه می کند که زن از مواجهه نظامی عاجز است. ازاین رو در مواردی که زمام امور در دستش قرار گیرد، با این گونه موضع گیری ها در قبال دشمن مردم خویش را ضایع می کند.(۳) با اینکه قرطبی می گوید: این عمل ناشی از حسن تدبیر و رأی این زن بود(۴) یا ثعلبی می گوید: چون این زن خردمند و سیاستمدار بود، دست به این حرکت عاقلانه زد.(۵) به علاوه، خود تحولات بعدی نشان داد که نه تنها ملکه سبا قومش را ضایع نکرد که در سعادت آنان یگانه نقش ممکن را بازی کرد.

۱- (۱) تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۴۴۷.

۲- (۲) سید قطب، قصص الانبیا فی ظلال القرآن، اعداد و تحقیق و تقدیم: الشیخ ابومحمد الجیالی، ص ۲۸۱. ابن کثیر دمشقی نیز از قول حسن بصری تعبیر زننده ای را درباره ملکه سبا که مردم حکومت خویش را بدو سپرده بودند، نقل می کند. ر. ک: تفسیر القرآن العظیم، تصحیح: محمد شمس الدین، ج ۶، ص ۱۷۱.

۳- (۳) صلاح عبدالفتاح الخالدی، مع القصص السابقین فی القرآن، ج ۲، ص ۱۹۶.

۴- (۴) محمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۴۹.

۵- (۵) احمد الامام الثعلبی، الکشف والبیان، المعروف: تفسیر الثعلبی، تحقیق: محمد بن عاشور، ص ۲۰۷. در روایتی از قتاده نقل شده که: ماکان اعقلها فی اسلامها وفی شرکها، علمت ان الهدیه تقع موقع من الناس. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، ص ۸۰.

۲– سیره نبوی

الف) بیعت عقبه دوم

در تاریخ صدر اسلام یا سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نمونه های بسیاری از فعالیت زن در عرصه هایی دیده می شود که برای این بحث سودمند است. مانند فعالیت زنان در بیعت، هجرت و جهاد. مسلماً پرداختن به همه این موارد از حوصله این قلم و مقتضای مقام بیرون است. پس از این میان، بیعت عقبه دوم را به دلیل اهمیت ویژه آن برمی گزینیم تا بدین سان نشان داده شود که در نخستین طرح برای حکومت اسلامی که از سوی تازه مسلمانان مدینه صورت گرفته، تاریخ نام دو زن را به نام ام عماره(۱) و ام منیع(۲) ثبت کرده است. این دو زن در آن شرایط دشوار در تصمیمی مشارکت ورزیدند که تقابل با یهود و قریش حداقل پیامد آن می توانست باشد؛(۳) یعنی در این بیعت، بحث از گرویدن به اسلام و دست شستن از عبادت بت ها و پلیدی های جاهلی نبود، بلکه یک اقدام سیاسی مطرح بوده است.(۴)

۱- (۱) ام عماره دختر کعب: نامش نسیبه... در بیعت عقبه حضور داشته، همراه با شوهرش زید بن عاصم در جنگ احد شرکت کرده است... در بیعت رضوان هم حضور داشته و در جنگ یمامه جزء مبارزان بوده است که دوازده زخم بر بدنش وارد شد. اسدالغابه، ج ۶، ص ۳۸۴.

۲- (۲) ام منیع دختر عمرو: زن خدیج سلامه... فرزندش شباث در شب بیعت عقبه متولد شد در بیعت عقبه خدیج با همسرش ام منیع هردو حضور داشتند، از زنانی است که اسلام آورده و با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیعت کرده است گفته شده در جنگ خیبر هم همراه با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود است: ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، دارالفکر، بیروت - لبنان، طبع ۱، ۱۹۹۴ م، ج ۶، ص ۲۷۷.

۳- (۳) رسول جعفریان، سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ص ۳۸۵.

۴- (۴) همان، ص ۳۸۹.

قابل توجه آنکه مورخانی که در تعداد بیعت کنندگان عقبه دوم اختلاف دارند، مثل ابن اسحق (۸۵-۸۱/۱۵۰-۱۵۱) و بلاذری (۲۷۹ ه) درباره شرکت دو زن اتفاق نظر دارند.(۱) در برخی کتاب های سیره معاصر هم به حضور این دو زن تصریح شده است.(۲) برای روشن شدن اصل ماجرای عقبه دوم گزارش تحلیلی آن را از کتاب سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می آوریم.

در سال سیزدهم بعثت یک کاروان پانصد نفری از اهالی یثرب به مکه آمد. از این تعداد حدود هفتاد نفر مسلمان بودند که در نزدیکی جمرات، جایی که اکنون مسجد البیعه قرار دارد، با آن حضرت دیدار و بیعت کردند... نکته تازه این بیعت، دفاع از جان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پس از آمدن به یثرب بود.

... بدین ترتیب عنصر جدیدی در بیعت عقبه دوم افزوده شد و آن مسأله دفاع بود. از این پس نوعی تشکل نظامی نیز برای حفاظت از رهبری دین جدید صورت خواهد گرفت. در چنین تشکّلی قائد کسی جز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نخواهد بود. نکته ای تازه است که این بار مسأله جنبه قبیله ای نداشته و افراد مسلمان شده از همه قبایل، یک جبهه واحد دینی سیاسی را تشکیل می دادند.(۳)

جالب توجه در اینجا تحلیل دیگر نویسنده این کتاب است که براساس متن گزارش از محتوای بیعت داشته است. درباره محتوای بیعت، نقل شده که در آن شب اهل مدینه روی این محورها با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیعت کردند:

۱- (۱) ر. ک: سیرت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، ج ۱، ص ۴۴۴؛ احمد بن یحیی البلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۲- (۲) رسول جعفریان، سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ص ۳۸۹.

۳- (۳) همان.

بایعنا علی رسول الله (صلی الله علیه و آله) علی السمع والطاعه فی العسر والیسر والمکره والمنشط والاننازع الامر اهله؛(۱) بیعت ما با پیامبر روی محور اطاعت مطلق در همه شرایط و عدم منازعه با صاحبان امر بود.

جعفریان به منظور برجسته کردن بعد سیاسی این پیمان می گوید:

قسمت اخیر جمله، یعنی عدم منازعه با صاحبان امر، تأکید بر پذیرش حکومت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در هر شرایطی بود. بدین ترتیب مفهوم اطاعت و عدم منازعه با صاحبان امر (مقایسه کنید با تعبیر اولی الامر در قرآن) که از پایه های اساسی حاکمیت است، در آن شب بیعت مطرح و مورد توافق قرار گرفته است.(۲)

همان گونه که ملاحظه می شود، تفاوت این بیعت و جهت سیاسی آن به گونه ای آشکار است که از گذشته های دور مورد توجه بوده است. ابن هشام به روایت ابن اسحاق می آورد که انگیزه های ملاقات این بیعت کننده ها از آغاز تنها ایمان آوردن به تلقی رایج از آن در محیط مکه نبود، بلکه تعهد «برای نصرت اسلام با جان و مال، به طاعت درآوردن اهل مدینه و از بین بردن دشمنان و مخالفان پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود».(۳)

بنا براین، هجرت به مدینه که کمی پس از این تاریخ صورت گرفته و مبدأ تحول شگرف در تاریخ اسلام شد، نه یک اتفاق ساده نظیر هجرت به حبشه یا عقب نشینی از صحنه، که تعقیب اهداف همین بیعت دوم بوده است؛ اهدافی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) قبلاً با آمدن مصعب بن عمیر برای آن برنامه ریزی کرده بود تا با تمرکز بخشیدن به قوای اسلام در منطقه ای امن

۱- (۱) انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲- (۲) جعفریان، سیره رسول خدا، ص ۳۹۰.

۳- (۳) سیرت رسول الله، ج ۱، ص ۴۳۷. برای اطلاع بیشتر از ویژگی های این بیعت ر. ک: محمّد سعید رمضان البوطی، فقه السیره، ص ۱۳۲.

پایه های تحقق یک اجتماع جدید تحت حاکمیت الهی را هموار کند.(۱)

با این همه، در این بیعت که چنین جایگاه بلندی، در تاریخ اسلام داشته و افق تجلی گاه خطوط و برنامه های سیاسی پیامبر اسلام محسوب می شد،(۲) دو زن نیز در این شرایط خفقانی، شبانه در عالم مسافرت با وضع نامساعد جسمی، در جمع مردان برای بیعت با پیامبر (صلی الله علیه و آله) حضور می یابند تا در مسیر استقرار حاکمیت اسلامی بر شکوه این پیمان بیفزایند و این حرکت با آنکه درسطح و ظرفیت زمانه خود مهم ترین اقدام سیاسی تلقی می شد، از جانب پیامبر (صلی الله علیه و آله) پذیرفته شد و بعدها هم در شرایطی که بیعت به منظور تحکیم روابط رهبری و افراد ضرورت می یافت، بر همین روال ادامه داشت.(۳)

نکته ای که در آخر باید یادآوری کرد، این است که بلاذری هنگام شرح مشخصات بیعت کننده ها وقتی به نام ام عماره می رسد، می گوید:

بایعها رسول الله صلی الله علیه والسلم علی ما بایع علیه النساء؛(۴) پیامبر (صلی الله علیه و آله)

۱- (۱) ر. ک: محمد رواس قلعه جی، قرائه سیاسیه للسیره النبویه، ص ۹۰ و ۹۲.

۲- (۲) . همان، ص ۹۲.

۳- (۳) . «به طورکلی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو بار و (به عبارتی سه بار) با مردم بیعت عمومی داشته است: یکی در عقبه و دیگری در جریان صلح حدیبه که با نام «بیعت رضوان» شناخته می شود.» رسول جعفریان، سیره رسول خدا، ص ۳۹۳.در همه بیعت های عمومی که مهم ترین آنها همین بیعت عقبه دوم و بیعت رضوان است، زن ها حضور داشته اند. در التراتیب الاداریه به نقل از ابن جوزی شمار زنانی که به شکل انفرادی یا عمومی با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیعت کرده اند ۴۵۷ نفر ذکر شده است. ر. ک: محمد عبدالحی الکتانی، نظام الحکومه النبویه، المسمی: بالتراتیب الاداریه، ص ۱۹۸. همین منبع به نقل از قرطبی می آورد: کانت مبایعته لاصحابه بحسب ما یحتاج الیه، من تجدید عهد او توکید امر. همان منبع.

۴- (۴) الانساب الاشراف، تحقیق: سهیل زکار، ج ۱، ص ۲۹۱.

بـا وی طبق بیعت بـا زنان بیعت کرد. در واقع ایشان می خواهـد در این جمله به تفکیک مفاد بیعت زنان با مردان اشاره کرده و بـدین سـان از وزن و اهمیت آن در جـانب زنـان قـدری تقلیل دهـد که بیعت زنان در آن شب طبق اهـداف بیعت که با مردان عنوان شـده، صورت نگرفته است، امـا هیـچ مسـتندی که این ادعـا را تأییـد کنـد در دست نیست، بلکه علاـوه بر گزارش های عمومی، طبق روایت الاصـابه بیعت بـا این دو زن نیز بر مفاد همان بیعت مردان صورت گرفته است. از قول خود ام عماره گفته شـده: وقتی شوهرم در آن شب به پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله) اطلاع داد که دو زن نیز در این جمع حضور دارنـد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

قـدبایعتهما علی ما بایعتکم علیه، انی لا اصافح النساء؛(۱) بیعتم بـا آن هـا روی همان چیزی است که با شـما بیعت کردم؛ من با زنان مصافحه نمی کنم. این بیعت ایشان بود؛ چون: بیعت زنان چنان بود که سـید، (علیه السلام)، به زبان برایشان تقریر دادی و دست در دست ایشان ننهادی و با ایشان بیعت با زبان بکردی.(۲)

ب) بیعت زنان در غدیر

همه آنچه دربـاره بیعت بـا پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) گفته شـد، بـا بیعت زنـان در غـدیر تکمیل می شود؛ زیرا در غـدیر بار سیاسـی ماجرا بسـیار روشن است، که هدف از آن تعیین نظام حکومت بعد از دوره نبوی به امامت امام علی (علیه السلام) بوده است. متن این جریان را شیخ مفید در ارشاد این گونه توضیح داده است:

۱- (۱) ابن حجر عسقلانی، الاصابه، ج ۸، ص ۴۴۲.

۲- (۲) سیرت رسول الله، ج ۱، ص ۴۴۴؛ الکتانی، همان.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در بازگشت از حجه الوداع (۱۱ ه) هنگامی که به غدیر خم رسید، کاروان را متوقف کرد تا خلافت امام علی (علیه السلام) را بعد از خویش به دستور وحی اعلام نماید. حضرت طی خطبه ای که به این مناسبت ایراد فرمود، ضمن خبر از نزدیک بودن پایان عمر شریفش گفت:

من کنت مولاه فهذا علی مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؛ هرکه من مولای اویم، این علی مولای اوست. خدایا! هرکس او را دوست دارد. دوست بدار، و هرکس با او دشمنی کند، دشمنش بدار. بعداً پیامبر (صلی الله علیه و آله) از منبر فرود آمد تا هنگام نماز ظهر شد. پس از اذان مؤذن، حضرت نماز ظهر را با ایشان اقامه کردند. آن گاه در خیمه اش نشست و به علی (علیه السلام) دستور داد او نیز در خیمه مقابلش بنشیند. آن گاه به مسلمانان دستور داد: دسته دسته به خیمه علی شتافته و منصب او را تبریک گفته و به عنوان امیرالمؤمنین بر او سلام کنند. مردم این کار را کردند. سپس به همسران خود و زنان دیگری که حضور داشتند، دستور داد پیش علی بروند و به عنوان امیر المؤمنین بر او سلام کنند. آنها نیز این کار را انجام دادند.(۱)

در این مورد دیگر کوچک ترین تردیدی نیست که این بیعت محتوایی سیاسی داشته، و برای مشارکت دادن مردم در نظام با محور امامت بوده است؛ اما با این همه و با اهداف سرنوشت سازی که در ورای این بیعت وجود داشته و تعمد بوده است که از مردم بیعت گرفته شود، پیامبر (صلی الله علیه و آله) به زنان نیز دستور داد که با امام به عنوان «حاکم اسلامی» بیعت کنند، مفهوم واضح این حرکت، رسمیت دادن به نقش زنان در

ص:۲۰۱

۱- (۱) سلسله مؤلفات الشیخ المفید (الارشاد، ج ۱)، ج ۱۱، ص ۱۷۵-۱۷۶.

سیاست است که به مثابه نقش مردان بدان توجه شده است؛ آن هم نه به تعبیر شهید صدر برای یک مقطع مشخص، بلکه برای آنکه مردم را در جهت تعیین سرنوشت سیاسی شان در آینده های دور تمرین و آمادگی داده باشد:

شکی وجود ندارد که بیعت با پیشوای معصوم واجب است و تخلف از آن ممکن نیست، اما اصرار اسلام که بیعت را به عنوان یک روش پیمان دوجانبه میان رهبر و مردم برگزیده است، بدان جهت بوده که مردم را در درازمدت از نظر روانی و اعتقادی برای تعیین سرنوشت و خلافت عمومی انسان آماده کند.(۱)

در یک جمع بندی کوتاه می توان گفت: براساس آیات بیعت و داستان ملکه سبا و نیز آنچه از سیره شخصی پیامبر (صلی الله علیه و آله) استنباط می شود، دخالت زنان در امر سیاست - بی آنکه آن که فعلا وارد جزئیات آن شویم - از نظر فقهی قابل قبول است و این می تواند برای وکالت زن در امور سیاسی یک مبنای فقهی قرار گیرد؛ چون در فقه برای وکالت گذشته از شرایط سنی (بلوغ) و روانی (عقل) شرط مهمی که در جایگاه یک قاعده همه شرایط را پوشش می دهد، اهلیت مداخله و مشارکت مستقیم شخص وکیل در زمینه مورد وکالت است. با این بحث، وجود این شرایط برای زنان در وکالت های سیاسی امر تحقق یافته و ثابت شده ای به نظر می رسد که به لحاظ مبنایی (دست کم طبق برداشتی که از آن صورت گرفته) قابل مناقشه نخواهد بود. علاوه براین می توان برای مشارکت زن در امور خاص مجلس نیز ادله ای برشمرد.

۱- (۱) الصدر، الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۴۶؛ ر. ک: محمدمهدی آصفی، البیعه السیاسیه، مجله الفکر الجدید، سال دوم، ش ۷، ۱۹۹۳ م، ص ۶۳.

۳– ادله خاص مشارکت زن در مجلس

الف) زن و امربه معروف

در گذشته یادآور شدیم که یکی از کارویژه های مجلس در حقوق اساسی و نیز مورد پذیرش برخی فقهای شیعه که به این بحث اهتمام ورزیده اند، وظیفه نقد و نظارت آن بر تمام مسائل کشور است.(۱) از این نظر مجلس در جوامع اسلامی می تواند برای فرد مسلمان بازتابنده فریضه بزرگ امربه معروف و نهی ازمنکر تلقی شود؛ فریضه ای که در میان فرایض دینی جایگاهی شریف تر و برتر از آن دیده نشده است.(۲) بقای اسلام،(۳) عزت مسلمانان،(۴) و آبادانی زمین(۵) به زنده بودن این اصل در وجدان و همه سطوح زیست مؤمنانه منوط شده است که درصورت اهمال و تعطیل آن درهای رحمت الهی به روی مردم به گونه ای بسته می شود که دیگر به نیایش خوبان هم توجهی نشده(۶) و درکل، برکت وحی الهی منقطع و تحریم خواهد شد.(۷) نتیجه ملموس آن تسلط نااهلان بر مقدرات جامعه و ضعف و زبونی مردم خواهد بود.(۸)

ص:۲۰۳

۱- (۱) ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، بایسته های حقوق اساسی، ص ۲۲۶؛ ر. ک: همین رساله، فصل چهارم، کارویژه های مجلس شوری.

۲- (۲) ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۹، کتاب الامر بالمعروف، باب ۱، ح ۶.

۳- (۳) اقتباس از جمله ای است که در روایات ازامربه معروف... به فریضه ای تعبیر شده که: بها تقام الفرائض، یا استقامه الفرائض یا قوام الشریعه، ر. ک: محمد الریشهری، میزان الحکمه، ج ۶، به ترتیب ص ۲۵۷۷، ح ۱۲۷۱۳-۱۲۷۱۴ و ص ۲۵۷۲، ح ۱۲۶۸۸.

۴- (۴) همان، ص ۲۵۷۹، ح ۱۲۷۲۷-۱۲۷۳۲.

۵- (۵) همان، ص ۲۵۷۷، ح ۱۲۷۱۳.

۶- (۶) همان، ص ۲۵۷۷، ح ۱۲۷۲۷-۱۲۷۳۰.

۷- (۷) همان، ص ۲۵۸۰، ح ۱۲۷۳۱.

۸- (۸) ر ک: پاورقی شماره ۴ صفحه قبل.

به هرحال، گذشته از جزئیات مسأله، این فریضه علاوه بر آنکه رسالت جهانی و جاودانی اسلام تعریف شده،(۱) به نص قاطع قرآن، فرد فرد مسلمانان به آن مکلفند:

(وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلاهَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاهَ وَ یُطِیعُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ) ؛(۲) مردان و زنان باایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده وامی دارند و از کارهای ناپسند بازمی دارند و نماز را برپا می کنند و زکات می دهند و از خدا و پیامبرشان فرمان می برند.

شمس الدین در تفسیر این آیه شریفه افزون بر ادله دیگر می گوید:

این ادله ثابت می کند که زن برای اهتمام عملی به امور عمومی اجتماع و امت صلاحیت و شایستگی دارد. زن می تواند به شناسایی نیازهای جامعه و امت بپردازد و اعمال دولت و سیاستمداران و مواضعشان را در پرتو آشنایی با نیازهای جامعه و امت زیر نظر بگیرد و در موافقت، مخالفت و یا انتقاد به آن عملکردها ابراز عقیده نماید و برای برآوردن نیازها و حل مشکلات تلاش کند.(۳)

شمس الدین در تفسیر آیه فوق به حق نقد و نظارت زنان بسنده نکرده، بلکه کوشیده است به تبع از سلفش شهید صدر از آن محملی برای تئوری ولایت امت/ حکومت انتخابی اسلامی ارائه نماید؛ زیرا مسلم بودن اشتراک هر زن و مرد در تکلیف به امربه معروف و نهی ازمنکر حق دخالت حاکمانه را برای هر فرد مؤمن در سرنوشت یکدیگر اثبات می کند و این همان مفهوم «ولایت عام امت» یا نشأت گرفته از آن است

ص:۲۰۴

۱- (۱) آل عمران، آیات ۱۰۴-۱۱۰.

۲- (۲) توبه، آیه ۷۱.

۳- (۳) حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه: محسن عابدی، ص ۳۷.

که به مؤمنان صلاحیت می دهد از موضع اقتدار به امر و نهی همدیگر مبادرت کرده و نیز از طریق مکانیسم های معقول چون تشکیل دولت در تحقق و نظام مند کردن این حق یا تکلیف تلاش کنند.(۱)

این دیدگاه ممکن است در حوزه فقه سیاسی شیعه با برداشت های دیگر از نظام حکومت به چالش کشیده شود، اما مفهوم کلیدی در این اندیشه، توجه پررنگ به لزوم اقتدار در امربه معروف و نهی ازمنکر است (هرچند جدید نیست). از این بابت، راه برای جذب زنان در سازمان های قدرت دولتی (مثل مجلس) کاملاً هموار است و صبغه دینی به خود می گیرد تا با حضور آنان در شکل سازماندهی شده، موضع زن مسلمان در قبال مسائل اجتماع، از باب امربه معروف و نهی ازمنکر، مقتدر، فراگیر و نهادمند شود. پیش تر یادآور شدیم که بعد نظارتی مجلس، اندراج و تحلیل این نهاد را تحت یک اصل مسلم دینی چون امربه معروف ممکن می نماید.(۲)

نائینی نخستین فقیهی است که منتقدان عدم مشروعیت تشکیل مجلس را به این مطلب ارجاع داد که مجلس در جوامع دینی از بعد کارکردی تحت یک مسأله مهم چون امربه معروف قابل تحلیل است.(۳) برخی نحله های روشنفکر دینی اهل سنت هم برای حل مسأله حضور زن در مجلس اینک پس از صد سال از این الگو به عنوان مهم ترین راهبرد استفاده کرده اند.(۴) البته مشروعیت حضور زن در نهادهای مقتدرِ

ص:۲۰۵

۱- (۱) ر. ک: الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۵۳؛ شمس الدین، همان، فی الاجتماع السیاسی، ص ۱۴۸.

۲- (۲) رک: ابتدای همین فصل، بحث مبنای مشروعیت وکالت مجلس.

۳- (۳) تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۱۲.

۴- (۴) ر. ک: یوسف القرضاوی، ضوابط تشریح المرأه للمجلس النیابیه:. www islamonline.net. و عبدالحلم ابوشقه، المشارکه النسویه فی المجلس النیابیه:. Com www.blagh.

امربه معروف که در گذشته تحت عنوان حسبه از «شئون حکومت مثل قضا بوده»(۱) یا به تعبیری قضا از شئون آن بوده،(۲) امری سابقه داراست؛ برای نمونه شهید اول از فقهای قرن هشتم شیعه، از وظایف محتسب تنها در اقامه حد از سوی زن بر عبد و کنیزش تردید کرده است.(۳) تمرکز شهید بر این نمونه نشان می دهد که تصدی سایر مسؤلیت های حسبه را برای زن قبول داشته است. همچنین ابن اخوه (۷۲۹ ه) از فقهای اهل سنت در کتاب مهم خود معالم القربه فی احکام الحسبه که حسبه را در شکل یک نهاد حکومتی مورد مطالعه قرار داده است، در بحث از شرایط محتسب تصریح کرده که این شرایط نسبت به زن و مرد شمول دارد،(۴) و به تعبیر غزالی هرکه از اهل دین است، اهل حسبه است.(۵) ازاین رو می توان گفت: دیدگاهی که از مشارکت زن در مجلس امروز دفاع می کند، در تحلیل تبارشناختی دیدگاه عمیقی است که علاوه بر پایه های دینی از ریشه های تاریخی برخوردار است.

آنچه گفته شد، همه از بعد نظری قضیه است، اما اینکه در تاریخ

۱- (۱) درباره جایگاه این نهاد ر. ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲. خود حسبه از ریشه حسب به معنای نظارت و اطلاع به قصد آزمودن، معادل رسیدگی در فارسی است. (حسن المصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲). در اصطلاح فقها همان امربه معروف و نهی ازمنکر است. فخر الدین الطریحی، مجمع البحرین، تحقیق: احمد الحسینی، ج ۲، ص ۴۱؛ علی بن محمد الماوردی، الاحکام السلطانیه والولایات العامه، ص ۴۰۶.

۲- (۲) ر. ک: حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۷۷.

۳- (۳) الشهید الاول، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۴۸.

۴- (۴) ابن اخوه، محمد بن محمد القرشی، معالم القربه فی احکام الحسبه، ص ۵۱.

۵- (۵) غزالی، کیمیایی سعادت، به کوشش خدیو جم، ج ۱، ص ۵۰۲.

حسبه نمونه هایی از زنان محتسب گزارش شده باشد، بسیار محدود است. برای نمونه ابن عبد البر قرطبی (۴۶۳ ه) در الاستیعاب آورده است:

سمرا دختر نهیک اسدی از زنان صحابه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که عمری دراز کرد، در بازارها می گشت و امربه معروف و نهی ازمنکر می کرد. و مردم را با تازیانه ای که همراه داشت، از منکر بازمی داشت.(۱)

اینکه وی در دوره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به این شیوه امر به معروف کرده باشد، آن گونه که متن استیعاب ابهام دارد، محل تردید است، ولی کتانی و قاسمی آن را در همان دوره پیامبر (صلی الله علیه و آله) می دانند،(۲) مایکل کوک هم بی آنکه خود مطمئن باشد، تصدی امربه معروف از سوی سمرا را در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) به چالمتا نسبت می دهد.(۳) جز این، از محتسب بودن زنی دیگر در دوره خلیفه دوم به نام شفا دختر عبدالله نام برده شده است.(۴) همچنین ابن اثیر در شرح وقایع مهم سال ۷۱۴ ه از فوت ام زینب دختر عبدالله در قاهره نام برده که یکی از ویژگی های وی اشتغال به امربه معروف و نهی ازمنکر و پرداختن به کارهای خارج از توان مردان بوده است.(۵)

ص:۲۰۷

۱- (۱) یوسف بن عبد البرالقرطبی، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق: علی محمد معوض و احمد عبد الموجود، ج ۴، ص ۴۱۹.

۲- (۲) ر. ک: التراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۴۰؛ ظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ، ص ۵۹۱.

۳- (۳) مایکل کوک، امر به معروف و نهی ازمنکر در اندیشه اسلامی، ترجمه، احمد نمایی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ نقل از: چالمتا خندرن، ارباب بازار در اسپانیا، ص ۵۷ و ۳۱۵ و ۶۲۵.

۴- (۴) استیعاب...، ص ۴۲۳؛ علی بن احمد بن حزم الاندلسی، جمهره انساب العرب، ص ۱۵۰ و ۱۵۶؛ همان، المحلی بالاثار، تحقیق: سلیمان البغدادی، ج ۸، ص ۵۲۷.

۵- (۵) ابن الاثیر، البدایه والنهایه، ج ۱۴، ص ۸۲ (نسخه المعجم الفقهی، ویراست ۳). جالب است که در فلسطین اشغالی زنان هنوز هم در سمت محتسب بازار در برخی شهرها ایفای مسؤلیت می کنند: ر. ک: الحسبه بطوله الدور النسوی و اسئله التنمیه: www.amanjordan.org.

این گزارش ها منتقدان حضور زن در سازمان های اجتماعی را به آن واداشته است که یا به طورکلی واقعیت موضوع را انکار کنند(۱) یا از زاویه نگرش به شئون زن مثل حرمت اختلاط، حرمت نظر به چهره زن و حرمت سخن گفتن زن با مردهای بیگانه بر استبعاد مسأله اصرار ورزند.(۲) تکلف این نحوه مواجهه با قضیه کاملاًـ روشن و به نظر می رسد صورت تاریخی مسأله بیشتر با مقداری پیش داوری در مورد زن مکدر شده است. درهرحال تأثیر این منفی بافی های غیر تاریخی بر اصل مسأله از بعد نظری بی اهمیت خواهد بود؛ چنان که استناد به ادله انحصار و تعمیم ولایت مرد بر زن نیز در توجیه محروم کردن زن از شرکت در حسبه(۳) راه به جایی نمی برد؛ زیرا علاوه بر مخدوش بودن دلالت آن ادله - که در فصل آینده بدان می پردازیم - و نص تساوی زن و مرد در امر به معروف ونهی از منکر، تحقق برخی از اهداف حسبه بدون مشارکت زن میسر نیست.(۴)

ب) زن و شورا

از ویژگی های مهمی که مجلس را در مقایسه با سایر نهادهای سیاسی برجسته می کند، ماهیت شورایی این نهاد است. به این معنا که فعالیت و تحقق صلاحیت و اختیار آن با مشاوره و رایزنی اعضا عملی می شود. هیچ مصوبه و فعالیتی خارج از روال شورایی در مجلس پیش بینی نشده است. از این نظر، مجلس تحقق بخش یکی از آرمان های بزرگ اسلامی خواهد بود

۱- (۱) ابن العربی، احکام القرآن، ج ۳، ص ۳۶۹.

۲- (۲) ر. ك: التراتيب الاداريه، ج ۱، ص ۲۴.

۳- (۳) . ر. ك: سيف الله صرامی، حسبه یک نهاد حکومتی دراسلام، ص ۷۸-۸۰.

۴- (۴) عبد الله، محمد عبدالله، ولايه الحسبه فی الاسلام، ص ۱۴۸-۱۴۹.

که در همه عرصه های زندگی ازشیر گرفتن کودک تا جنگ و صلح روی اصل آن تأکید کرده است؛ واقعیتی که اگر آیه و روایتی هم نبود، به حکم عقل حسن و ضرورت آن جای انکار نداشت؛ زیرا:

وقتی که حصول یک مصلحت مطلوب است و کوشش ها همه صرف تحصیل آن می شود، طبعاً شناخت راه های گوناگون تحصیل آن مصلحت و فهم بهترین این راه ها مطلوب خواهد بود. مشورت یکی از اموری است که ما را به شناخت طرق مختلف تحصیل یک مصلحت و فهم بهترین آنها توانا می سازد. بر اثر رایزنی و تبادل نظر جهات ابهام مسائل و مشکلات زدوده می شود و حقایق برای آدمی آشکارتر می گردد.

بنابراین می توان گفت که عقل به حسن مشورت برای کشف مصلحت و بهترین راه نیل به آن حکم می کند.(۱)

این سبک استدلال را می توان این گونه ادامه داد: اگر شناخت راه های گوناگون و فهم بهترین آنها برای تحصیل یک مصلحت مطلوب است، این شناخت و فهم در انحصار صنف و قشر خاصی نخواهد بود و همه انسان ها اعم از زن و مرد می توانند در چنین پروژه ای مشارکت داشته و نقش ایفا کنند؛ چون تولید دانش به معنای مطلق و نیز تئوری های لازم در عرصه های مدیریت و... حداقل از این نظر تقسیم بندی شده نیست. تازه مصادره امتیاز این کار برای عده ای و محروم کردن عده ای دیگر، با اصل فلسفه مشاوره در تعارض قرار می گیرد و در این صورت بخشی وسیع از راه های محتمل برای درک یک تصمیم بهتر کنار گذاشته می شود. آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه شریفه (وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)

ص:۲۰۹

۱- (۱) محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۹۲.

(فَإِنْ کَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللّهُ فِیهِ خَیْراً کَثِیراً) (۱) می فرماید:

این آیه دستوری در جهت مشارکت دادن زن در امور اجتماعی و خیرات ناشی از آن است که: با زن ها معاشرت نیک داشته باشید و زن را چون مرد در مجامعتان راه دهید و اگر خوشایندتان نیست که آن ها در مجامعتان شرکت کنند، این کار ناخوشایند را بکنید؛ چراکه ممکن است خیر فراوانی در این کار باشد و شما ندانید. «وعاشروهن بالمعروف...» این معاشرت اختصاص به مسائل خانوادگی ندارد... اگر خوشتان نمی آید آنها مانند شما سمتی داشته باشند و در جامعه و صحنه سیاست... حضور داشته باشند، این امر را تحمل کنید.(۲)

آیت الله خامنه ای در مسأله فتوا دادن زن به این مطلب توجه کرده که لزوم جامع نگری در مسائل اقتضا می کند در مواردی باید مشخصاً زن ها فتوا بدهند:

البته بعضی از این مسائل که در فقه مسلم دانسته شده - مثل مسأله افتاء - قابل خدشه است. ما نمی توانیم خیلی تصدیق کنیم که شرط مفتی مرد بودن است؛ شاید در بعضی مسائل اصلاً زن فتوا بدهد. بعضی از مسائل وجود دارد که موضوع آن را من و شما که مَردیم، قادر به فهمیدنش نیستیم؛ هرچند هم که تشریح کنند، موضوع برای ما روشن نمی شود. موضوع را زن می تواند تشخیص بدهد. شاید انسان قائل بشود که در این موارد متعین است که در مسائل مربوط به زنان زن فتوا بدهد(۳).

۱- (۱) نساء، آیه ۱۹.

۲- (۲) زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۹۴-۳۹۵.

۳- (۳) پایگاه اطلاع رسانی دفتر نشر و حفظ آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای، درس خارج فقه، جلسه ۱۲۴، ۱۳۷۹/۱۲/۷.

روشن است که هر هـدفی را برای شورا در نظر بگیریم، مشـکل تر از امر فتوا نخواهـد بود و هر خیری را دربـاره حضور زن در اجتماع تصور کنیم، مصداقی بارزتر از حضور شورا نخواهد داشت. ازاین رو در این مورد اگر هیچ دلیل دیگری نداشته باشیم، لزوم جامعیت شورا از نظر منابع انسانی مقتضـی است که زن ها در آن حضور داشـته باشـند تا در امور زنان بـدون حضور آنان تصـمیم گرفته نشود. حـداکثر برای این مهم می توان متنـاسب بـا موضوع مشاوره ملاک هایی از نظر تخصـص و تجربه در نظر گرفت؛ آن گونه که نـایینی در تعیین مراد از کسانی که پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله) با آنها مکلف به مشورت شـده بود، می گوید:

دلالـت آیه مبـارکه (وَ شـاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ) که عقـل کـل و عقـل عصـمت را بـدان مخاطب ساخته و به مشورت با عقلای امت مکلـف فرموده انـد، بر این مطلب (مشورت بـا عقلاـی امت) در کمـال بـداهت و ظهور است؛ چه بالضـروره معلوم است مرجع ضمیر «هم» نوع امت و قـاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشـخاص خاصه و تخصـیص آن به خصوص عقلا و ارباب حل و عقد از روی مناسبت حکیمه و قرینه مقامیه خواهد بود.(۱)

بنـابراین، اینکه از مفهوم شورا یـا ادله و یا اهـداف آن تحدیـدی را نسبت به زنان حتی در شـکل مشارکت نماینـدگی مجلس اسـتنباط کنیم، بسیار دشوار است. به همین جهت آیت الله مصباح نقش زن را در سمت مشاور در بالاترین سطح می پذیرد، اما باتکلف می کوشد از دادن ماهیت حکومتی آن دوری کند؛ چون خود را با شبهه فقهی مواجه می بیند:

اما درباره اینکه زنان متصدی چه مشاغلی می توانند بشوند،

۱- (۱) نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۸۴.

بایـد گفت که آنان در تصـدی مشاغلی که یقیناً از امور حکومتی و قضایی شـمرده می شود، منع می شونـد تا آن شـبهه فقهی پیش نیایـد. زنان می توانند برحسب شایسـتگی های اخلاقی و معنوی و علمی خود، مدیر و رئیس دبسـتان ها و دبیرسـتان های دخترانه، پرسـتار یا پزشک زنان و متصدی بسیاری از مشاغل دیگر شوند. زنان قادرند که حتی به عالی ترین مقامات و مناصب پس از رهبری - که همـان مشـاور رهبر است - نائـل آینـد؛ چرا که مشـاور رهبر بودن به هیـچ روی دخـالت در امور حکومتی نیست. یک زن حق دارد به دلیل واجدبودن مراتب عالی تقوا و عدالت و علم و تجربه، به رتبه مشاورت مقام رهبری ارتقا یابد. این مقامی نیست که از هیچ یک از مناصب حکومتی و قضایی نازل تر و دون پایه تر باشد.(۱)

هرچند خود این سـخنان تلویحاً نقش زن را در امور حکومتی هم پذیراست؛ زیرا مشورت دادن با رهبری اگر صـرفاً تشـریفاتی نباشـد (که نخواهـد بود) از نظر مـاهوی همـان دخـالت در امور حکومت و به گفته خود ایشان از بسـیاری از مناصب حکومتی بالاتر است، ولی ایشان جانب شـبهه فقهی را در قضـیه فرو نمی گذارد، که باید گفت در حد صـرفاً یک «شبهه» مطلب درست هم هست؛ زیرا همان گونه که سـباعی اعتراف می کند، هیچ دلیل خاصی مبنی بر بازدارندگی زن مثلاً از مشارکت در مجلس نمایندگی وجود ندارد؛ اما دو مشکل دیگر قابل توجه خواهد بود:

- روایاتی که از زنان برای مشاوره سلب صلاحیت می نماید؛

- تشکیک در صلاحیت علمی زن از رهگذر نقصان عقل.

این دو مشـکل را ما در بخش بررسـی دیـدگاه انتقادی وکالت زن در دعاوی قبلاً در فصل دوم به تفصـیل به نقد گذاشتیم که دوباره تکرار نمی کنیم.

۱- (۱) محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۵۸.

نکته ای که نبایـد ناگفته بماند، این است که سـباعی هرچند بودن نص خاص در زمینه مشارکت زن را در مجلس را انکار می کنـد، دیـدگاه وی در فرجـام خـالی از انتقـاد به حضـور زن در مجلس نبوده و این گونه ادامه می دهـد که برخی مصـلحت ها چون: التزام به خـانه داری، اسـتلزام نماینـدگی در مجلس بـا اختلاـط اجـانب و کشف دست و صورت و مسـافرت های تنهایی سبب می شود زن نتواند در این عرصه مسؤلیت ایفا نماید؛ چون در شریعت این امور بر زن تحریم شده است.(۱)

آنچه سـباعی تحت عنوان مصـلحت و سـد ذرایع برای حضور زن مانع تراشـی می کند، قرضاوی درست در برابر آن قرار دارد. قرضاوی با توجه به صـلاحیت شرعی زن در نقش نمایندگی مجلس (راجع به تقنین و امر به معروف) و مفروض بودن پایبندی زن مسلمان به شئون دینی، نسبت به فربه کردن مصلحت هشدارگونه سخن می گوید:

بـدون شک سد ذرایع در اسـلام مطلوب است، اما علما در طرح آن دچار افراط و تفریط شده اند. گاهی در اثر اصـرار بر سـد ذرایع به دلیل جلوگیری از مفاسد محتمل مصالح بیشتری از دست رفته است.(۲)

در نتیجه، به طورکلی می توان این دو ویژگی مجلس را متنـاظر به دو مسأله مسـلم اسـلامی دانست. و از سویی در اسـلام برای تحقق این دو فریضه دینی شـکل و شـیوه خاصـی پیش بینی نشـده است؛ چون اصولاً ـ در حوزه روش ها به دلیل انعطاف پـذیر بودن آن به اقتضای زمان و مکان شرع کم تر دخالت کرده است. ازاین رو می توان برای احیای مستمر و بسط امر به معروف... و مشورت از روش عقلایی جهان برای نظام مند

۱- (۱) مصطفی السباعی، المرأه بین الفقه والقانون، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲- (۲) الیوسف القرضاوی، من فقه الدوله فی الاسلام، ص ۱۶۴.

کردن نقد و نظارت و در کنار آن رایزنی های جمعی که در شکل نمایندگی مجلس دیده شده، استفاده کرد؛(۱) زیرا مشورت با همه افراد به خصوص در امور حکومتی و مسائل بزرگ جامعه همواره ممکن نیست.(۲) همچنین امر به معروف... واجب کفایی است.(۳) با نهادینه کردن آن در این شکل بهتر می توان به جریان دائمی آن امیدوار بود؛ یعنی از طریق نمایندگی در مجلس هم بخشی از نهادهای دینی از پایگاهی تثبیت شده برخوردار می شوند و هم به حیات خود به طور مستمر بدون وقفه ادامه می دهند. علاوه بر این با برخورداری از جایگاه مقتدر با حقوق و مزایای تعریف شده کارایی آن در سطح پوشش دادن موضوعات حکومتی ارتقا پیدا می کند.

باری، در تشکیل و تحقیق تمامی این روند، زن به اقتضای ادله امر به معروف... و مشورت نه حق مداخله ندارد، که از منظر ادبیات دینی تکلیف شرعی دارد و بازداشتن او از سهم خود در برآوردن این گونه مسئولیت ها با وجود شیوه های معقول، کاری تکلف زا، بی دلیل و از موضع تحکم خواهد بود.

ص:۲۱۴

۱- (۱) حقوق متقابل مردم و حکومت، دانش نامه امام علی (علیه السلام) زیر نظر: علی اکبر رشاد، ج ۵، ص ۱۹۷؛ «مهم در اندیشه اسلامی این است که حقیقت شورا در زندگی مردم تحقق پیدا نماید، بدون آنکه شیوه مشخصی را برایش معین کرده باشد.» محمد عبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام ونتیجتها، ص ۱۲.
۲- (۲) محسن باقر الموسوی، الشوری والدیمقراطیه، ص ۴۷۵.
۳- (۳) واجب کفایی: آنچه را شارع صرف تحققش را خواسته است، بدون آنکه انجام آن را به صنف و نوعی خاص مقید کرده باشد؛ مثل غسل میت که امری واجب است، ولی هرکس اقدام کرد، چه جمعی و چه فردی، واجب تحقق یافته و از عهده دیگران ساقط می شود. برای توضیح بیشتر ر. ک: المشکینی، مصطلحات الاصول، ص ۲۵۷.

جمع بندی و نتیجه: مجموع آنچه گفته شد، به این بیان قابل تلخیص و استنتاج است: از آیه شریفه بیعت نساء و بیعت در سیره برداشت می شود که در شریعت اسلام نقش زنان در بنای یک اجتماع و حکومت جدید و همین طور همکاری با آن در سطح بسیار بالاـ و مؤثر پذیرفته شده است؛ چون رسمیت به نقش سیاسی زنان در قالب بیعت به معنای رسمیت دادن به فعالیت سیاسی زن خواهد بود؛ چراکه بیعت از عمومی ترین و مؤثرترین شیوه هایی بوده که در آن دوران مردم رابطه و تعهد فعال خود با کانون سیاست را به واسطه آن ابراز می کرده اند.

از آیات داستان ملکه سبا استفاده می شود. که حکومت و سیاست جنسیت مدار نیست؛ یعنی به شهادت قرآن، هم در گذشته تاریخ پدیده ای از قبیل حکومت زن وجود داشته و هم با موفقیت اداره و رهبری شده است. افزون بر این، در قرآن نهی و مذمتی از چنین حکومتی که با رهبری زن اداره شود، وارد نشده است و این سکوت تقریر ضمنی حکومت زن خواهد بود.(۱) به ویژه که سبک و سیاق داستان قرآن، جنبه نکوهش نسبت به این حکومت جز از ناحیه که در اطاعت خدا نبوده، ندارد و در این جهت نه تنها این زن مورد هجمه قرار گرفته که بسیاری از مردان در قرآن با نام و مشخصات به شدیدترین وجه مورد حملات کوبنده وحی قرار گرفته اند.

با این همه، اگر در نگاه شرع زن شایستگی نداشت و یا به هر دلیل دیگری با سیاست بیگانه بود، این گونه حضور او را در عرصه هایی که ممهد نظام سیاسی بوده، برنمی تافت و این چنین به او فرصت مشارکت دوشادوش با مردان نمی داد. از همه مهم تر از حاکمیت زن تمجیدگونه

۱- (۱) عبدالمعطی محمد بیومی، ولایه المرأه شرعیتها...، فقه پژوهی، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

سخن نمی گفت. زنی که هم در رهبری اش برای پیشبرد مقاصد دنیوی موفق بوده است و هم در راهنمایی مردم برای پذیرفتن دعوت سلیمانی.

این مختصر، بی آنکه ورود زن به سطحی خاص از سیاست را مشخص کند، پاسخ خوب و مثبتی برای پرسش از مشارکت زن در سیاست خواهد بود. پیش تر یادآور شدیم مهم ترین چالشی که هر وکیل خواه در امور فردی و خواه در امور اجتماعی از نظر فقهی باید پشت سر بگذارد، اثبات صلاحیتش برای ورود و دخالت مستقیم در عرصه مورد وکالت است. با این پاسخ مبنای کلی مشارکت زن برای وکالت در حوزه عمومی فقها اثبات خواهد شد و از این پس عزیمت به سوی جواز وکالت او در مجلس آماده خواهد بود. افزون بر اینکه وکالت زن در مجلس را ادله امر به معروف... و شورا هم پوشش می دهند؛ زیرا زنده نگه داشتن، ترویج و توسعه این دو اصل دینی، چه حق مردم باشد یا تکلیف آنها(۱) و یا هر دو،(۲) زن و مرد در برابر آن مشترکند و این در شرایطی که از رهگذر نمایندگی مجلس محقق شود - چنان که در جوامع اسلامی این گونه است - بازداشتن زن یا تردید در صلاحیت او برای این مهم به شکل نمایندگی و وکالت بدون معنا و دلیل و بلکه برخلاف دلیل است.

نتیجه

۱. گذشته از آنکه تشکیل کل حکومت را براساس سازوکار وکالت فقهی ممکن بدانیم، تبیین نهاد مجلس در این دوران براساس این سازوکار کاملا ممکن است.

۱- (۱) ر. ك: عبد القیوم سجادی، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۲۹.

۲- (۲) حقوق متقابل مردم و حکومت، دانش نامه امام علی (علیه السلام)، ج ۵، ص ۱۹۸.

۲. برای وکالت در فقه شیعه، بلکه کل فقه اسلامی، شرط مرد بودن برای وکیل یا موکل دیده نشده است.

۳. زنان طبق ادله از اهلیت دخالت در سیاست و امور مجلس برخوردارند.

۴. طبق این ملاحظات وکالت زن در مجلس شورا، از نظر فقهی بدون اشکال و مناقشه خواهد بود.

ناگفته ها

۱- مفهوم روشن فرضیه این اثر

آنچه تاکنون راجع به جواز وکالت زن گفته شد، فرضیه ای است که نمی خواهد زبان تجویزبه خود گرفته و فراخوانی برای این موضوع تلقی شود.

آنچه ما در پی آن بودیم (اگر قبول ارباب نظر افتد) طرح و روشنی افکندن بر مبانی فقهی مسأله و درتقابل با طرف داران دیدگاهی است که زن بودن را مانعی مرموز و فطری برای فعالیت نیمی از پیکر اجتماع ارزیابی می کنند و تحت عنوان تفکر مذهبی «امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی در سطح ملی و فراملی را حوزه فعالیت مردان می دانند و هرگونه دخالت زنان را در این حوزه بدعت و کفر و الحاد تفسیر و تبین می نمایند.»(۱)

تصور این دیدگاه از زن تصور یک استثنا در میان انسان ها است که حتی راه تقرب به خدا و انسانیت او را هم تنگ و به کلی متفاوت می داند:

زنان یا باید پیوسته حامله باشند و یا شیر دهند تا در کاروان انسانیت و حرکت به سوی معبود و محبوب و قبله مشتاقان و کعبه عاشقان و

ص:۲۱۷

۱- (۱) محمدعلی ناجی راد، موانع مشارکت زنان، ص ۲۸۶.

پویندگان به سوی حرم و حریم امن و ایمان او با مردان هم آهنگ باشند.(۱)

این تلقی از زن که وی شایستگی حضور در صحنه های اجتماعی نـدارد، یک تلقی دامنه دار است که در گذشـته نه چنـدان دور درباره حق شرکت زنان در انتخابات مجلس در ایران چنین صریح عنوان شده است:

از اول عمر تا حال بسیار در بر و بحر ممالیک اتفاق افتاده بود برای بنـده، ولی بـدن بنـده به لرزه برنیامـد و امروز بدنم به لرزه آمـد. اشـکال بر کمسـیون اینکه اولاـ نبایـد اسم نسوان (زنـان) را در منتخبین بر، که از کسـانی که حق انتخاب ندارنـد، نسوان هستند؛ مثل اینکه بگویند از دیوانه نیستند، سفها نیستند...

و اما جواب ما... از روی برهان بایـد صـحبت کرد. برهان این است که امروز ما هرچه تأمل می کنیم، می بینیم خداونـد قابلیت در این ها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشـته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آنها از این نمره اند که عقول آنها اسـتعداد ندارد. گذشته از اینکه در حقیقت، نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومتند: الرجال قوامون علی النساء؛ در تحت قیمومت رجال هستند.. ابداً حق انتخاب نخواهد داشت.(۲)

این گونه داوری هـا و موضع گیری هـا سـبب شـده که درمقابـل برخی جریـان های افراطی، فقه اسـلامی را از تطبیق و وفاق با جهان معاصر ناتوان بپندارند و برخی یکی از شاخصه های ناکامی جریان

۱- (۱) محمدحسین حسـینی تهرانی، انـوار الملکوت، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ر. ک: عین همین عبـارات بـا کژتـابی ملایم در فلسـفه خلقت زن: فرید وجدی، المرأه المسلمه، نقل از: رسول جعفریان، رسائل حجابیه، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲- (۲) محمد ترکمان، مدرس در پنج دوره تقنینیه، ج ۱، ص ۴۴.

مشروطه خواهی در ایران را ثبات فقها در موضع تبعیض ضدّ زنان بداند که حتی برای حق رأی زنان متقاعد نشدند.(۱)

تبعیض ضدّ زنان پس از مشروطه و تشدید آن که در قانون انتخابات تبلور پیدا کرد، بیشتر از این جهت قابل تأمل است که اصل نظام انتخابات و مجلس ارمغانی انقلابی بود که به گفته جان فوارن زنان در همه سطوح آن سهیم بودند:

زنان در طیف کاملاً گسترده و چشمگیری فعالیت می کردند و تقریبا همگی در اردوی انقلاب بودند. حضورشان در اغلب رویدادهای کلیدی و از جمله بست نشینی های ۱۹۰۵-۱۹۰۶ م/ ۱۲۸۴-۱۲۸۵ ش تهران، تظاهرات تبریز (که منجر به ابقای مشروطه گردید) و مقاومت دسامبر ۱۹۱۱ م/آذر - دی ۱۲۹۰ ش. ثبت شده است... فروش جواهراتشان به قصد تأمین پول برای ایجاد بانک ملی، ایراد سخنرانی های آتشین و جنگیدن در کنار داوطلبان مبارز ازجمله فعالیت های آنان به نفع مشروطیت بود. به نوشته یکی از منابع، در یکی از جنگ های آذربایجان وقتی درگیری به پایان رسید، در میان کشته ها بیست جسد متعلق به زنانی که لباس مردان پوشیده و جنگیده بودند، پیدا شد. زنی در میدان توپخانه ملایی را که به نفع شاه در حال سخنرانی بود، ترور کرد و در همان جا توقیف و درجا اعدام شد. سیصد زنی که بعضی مسلح بودند، درجریان بحران ۱۹۱۱ م/ ۱۲۹۰ ش به مجلس آمدند و به نمایندگان توصیه کردند در برابر روسیه پایداری کنند.(۲)

۱- (۱) ر. ک: رضا علیجانی، «نهضت بیداری زنان»، ایران فردا، ش ۴۱، ویژه نوروز ۱۳۷۷، ص ۱۴؛ مهرانگیز کار، موانع مشارکت سیاسی زنان، ص ۱۳۲.

۲- (۲) جان فوران، مقاومت شکننده، تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال های پس از انقلاب، ترجمه: احمد تدین، ص ۲۷۵-۲۷۶.

با این همه فداکاری در فرجام انقلاب اولین نظام نامه انتخابات مجلس این گونه تدوین یافت:

ماده ۱۰ – اشخاص ذیل از انتخاب کردن به طور مطلق محرومند:

۱. زنان ۲. کسانی که خارج از رشد یا تحت قیمومیت شرعی هستند. ۳. اشخاصی که خروجشان از دین حنیف اسلام در حضور یکی از حکام شرع جامع الشرایط به ثبوت رسیده باشد. ۴. ورشکستان به تقصیر ۵. متکدیان و کسانی که با وسایل بی شرفانه تحصیل معاش می نمایند. ۶. مرتکبین قتل و سرقت و سایر مقصرینی که موجب حدود قانونی اسلامی شده اند. ۷. مقصرین سیاسی که برضد اساس حکومت ملی و استقلال کشور قیام کرده اند.

ماده ۱۳، همان قانون – اشخاص ذلیل به طور مطلق از حق انتخاب شدن محرومند:

۱. شاه زادگان، ۲. زنان، ۳. افسران و افراد نیروی مسلح، ۴. افسران و افراد شهربانی و ژاندرمری، ۵. حکام کل، ۶. مقصرین سیاسی که برضد اساس حکومت ملی و استقلال مملکت قیام و اقدام کرده اند.

در این تسیهم زنان جزء کسانی چون قاتلین، سارقین، افراد بی شرف، ورشکستان به تقصیر و... قرار گرفتند و از انتخاب شدن وحتی انتخاب کردن محروم شدند.(۱)

درد مضاعف این است که بخش عظیمی از این گونه تبعیض و نابرابری های ناروا به شریعت اسلام نسبت داده می شود. جان فوران وقتی می خواهد قوانین مدنی دوران رضا شاه را نقد کند، به نقد شریعت اشاره

۱- (۱) ناجی راد، همان، ص ۲۲۹-۲۳۰.

کرده می گوید: به رغم آنکه رضا شاه خود را آزاد کننده زنان می دانست، در قوانین مدنی اکثر قوانین شریعت اسلامی مورد تأیید قرار گرفت... و زنان از حق رأی برخوردار نشدند.(۱) مطمئناً زمینه این گونه انتقادات گرایش هایی است که هنوز هم عدم مداخله زن را در نمایندگی مجلس که حتی صرفاً کار مشورتی نماید و دست به قانون گذاری نزند، موافق با روح اسلام و فلسفه اسلامی عنوان می نماید:

بر فرض اینکه مجلس شورا تحت نظر ولی فقیه فقط به جهت مشورت در امور منعقد شود و به هیچ وجه جنبه قانون گذاری نداشته باشد، آیا باز هم ورود زنان به چنین مجلسی جایز است یا نه؟ باید عرض کنم که در این صورت باز هم جایز نیست.

... زیرا «ان المرأه لاتستشار»؛ زن در امور سیاسیه و ولائیه خصوصا در محافل رجال... مورد مشورت قرار نمی گیرد... به هرصورت... مجلس که مرکز اداره و تصمیم و محور صدور احکام و قوانین است، اگر مبتنی نشود علی ماذکرناه من مفاد الفلسفه الاسلامیه والروح الاسلامی، در نقطه مقابل ولایت امام و فقه قرار می گیرد.(۲)

... نتیجه تابع اخس مقدّمتین است (اخس پایین تر و پست تر). وقتی در مجلس همه افراد آن از مردانند، ولی یک یا دو نفر هم زن وجود دارد، کافی است که مصوبات آن از حجیت ساقط شود.

اصولاً ورود این عنوان (زن) در مجلس مردان با این خصوصیات مجوز ندارد و لو یک نفر هم باشد و در گوشه ای بنشیند، نه رأی به اثبات

ص:۲۲۱

۱- (۱) مقاومت شکننده...، ص ۳۵۹.

۲- (۲) محمدحسین حسین تهرانی، ولایت فقیه و حکومت در اسلام، تنظیم و گردآوری: محسن سعیدیان و محمدحسین راجی، ص ۱۷۳-۱۷۵.

بدهد و نه به منفی؛ اما چون وجودش در میان این مردها فردی از آنان به حساب می آید و در رسمیت و عدم رسمیت مجلس دخالت دارد، موجب می شود حکمی که از این مجلس صادر می شود ضایع و باطل شود.(۱)

ذکر این جملات به تفصیل برای این است که ابعاد مدعا کم وبیش روشن گردد و بدانیم که اصولاً مناقشه بر سر چه چیز و در کدام گستره تعقیب می شود.

به هر صورت، فرضیه جواز مشارکت سیاسی زن در قالب وکالت مجلس در پی الزامات جدید برای تغییر شیوه زندگی زنان نخواهد بود، بلکه مقابله با موج هایی است که حذف زن را کاملاً از صحنه اجتماع در دستور کار دارد و هرچند اینک در ایران «بعد از انقلاب اسلامی، هنجارها و ارزش های سنتی و غیرمعاصر فرو ریخته و ارزش های نوینی در ساختار جامعه ایران مطرح شدند، اما قدمت ارزش های سنتی و رسوبات باقی مانده از آن در ذهن جامعه نهادینه شده است و به این سادگی نیز از میدان نخواهد رفت، نهادهای فرهنگی سنتی آن قدر پایدار و مقاومند که ارزش های نوین اسلامی را تهدید می کند(۲).»

۲- احترام به نقش های اختصاصی زنان

این فرضیه به همان میزان که از نزدیک شدن به مرزهای تجویز و الزام دوری می کند، به نقش زن در خانواده و مقام مادری که همواره از آن او و برازنده اوست، قدر می گذارد و نیز ویژگی های فطری که به موجب آن حضور زنان در صحنه عمل به طور جدی کاسته می شود، به رسمیت

ص:۲۲۲

۱- (۱) همان، ص ۱۷۹.

۲- (۲) ناجی راد، همان، ص ۲۸۹.

می پـذیرد؛ ویژگی هـایی چون کوچک تر بودن حجم قفسه سـینه، شـش ها، قلب، مغز، قـدرت ماهیچه ها و انـدازه آن ها و... همچنین بارداری، وضع حمل، شیردهی و... که به ویژگی های فیزیولوژیکی زنان بازمی گردد.

این ویژگی ها کاملا طبیعی و پـذیرفته شده اند و واقع نگری نیز به پذیرش این تفاوت ها به طور دربست حکم می کند،(۱) اما آنچه نبایـد از آن غفلت شود، این است که تأکیـد بر نقش زن درخـانواده تنهـا عرصه مشـروع فعالیت او تعیین نشود؛ چنان که کسـی نقش پدر، برای مرد را چنین انحصاری که او را از کارهای اجتماعی بازدارد، تعریف نکرده است. زن در برخی شـرایط بایـد به فراتر از محیط کوچک خانواده و عرصه های اجتماع وارد شـده(۲) و به فرموده آیت الله خـامنه ای خلأیی که احیاناً به اقتضای زمانه احساس می نماید، پر کند:

زن مسـلمان مثـل مرد مسـلمان حق دارد آنچه که اقتضـای زمـان است، آن خلاـئی را که احساس می کنـد، آن وظیفه را که بر دوش حس می کنـد، انجـام بدهـد. چنانچه دختری مثلاً مایل است پزشک بشود... یا در کارهای سیاسـی وارد بشود... برای او میدان باز است. به شرط رعایت عفت و عفاف...(۳)

... در اسـلام هرکس زن را به بی سوادی و بی اعتنـایی به شـرکت در امور اجتماعی و منفرد بودن و همسـر بودن تشویق کنـد، جنایت کرده است.(۴)

همچنین نبایـد ویژگی هـای فطری زن را آن قـدر غیرطبیعی جلوه داد که امکـان هرگونه فعالیت سیاسـی - اجتماعی را از آنان سلب نماید

ص:۲۲۳

۱- (۱) ناجی راد، همان، ص ۳۴.

۲- (۲) اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۱۰.

۳- (۳) آیت الله خامنه ای، زن ریحانه آفرینش، تهیه و تدوین: دفتر نشر آثار، ص ۷۹.

۴- (۴) روزنامه اطلاعات، ۲۲ اسفند ۱۳۶۳، ص ۳.

و به منزله یک ایدئولوژی توجیه کننده فرودستی زنان در برابر مردان قرار گیرد:

آنچه مهم تر از ویژگی های فیزیولوژیکی زنان است، پیش داوری هایی است که گاهی موارد در شبکه معرفتی پدرسالار چهره علمی نیز به خود می گیرد، و آن اینکه با سوءاستفاده از ویژگی های طبیعی زنان ویژگی را چنان تبیین و مطرح می کنند که زنان را از پیش از صحنه سیاست و اجتماع به سود مردان، دور و منزوی سازند.

این همان رویکرد جنسیتی (Gender) می باشد که تلاش می کند ویژگی های طبیعی زنان را حمل بر نقص وجود آنها کند و در نتیجه زنان را موجود ناقص، ضعیف و... جلوه دهد.(۱)

از این نمونه برداشت به این سخنان توجه کنید:

این عمل خلاف اسلام است و خلاف بنیه و سازمان فطری و خلقی زن و خلاف مصالح عامه وعوایدد اوست. بلند کردن زن صدای خود را در شرایط عادی، در میان مردان، در سخنرانی ها و شرکت در مجالس و محافل مردان و یا مجالس و محافلی که در آن زن و مرد وجود دارند، خلاف نصوص صریحه وارده در اسلام است.(۲)

در مقابل کافی است آنچه تحت عنوان «نصوص صریحه اسلام» در اینجا اعلام می شود، با دیدگاه یک فقیه محدّث، چون شیخ یوسف بحرانی درباره صدای زن حتی در اذان برای مردهای نامحرم مقایسه شود که ایشان طبق ادله منعی برای اذان زن حتی در میان مردان نامحرم نمی بینند، اما از آن رو که اذان

۱- (۱) ناجی راد، همان، ص ۳۲۵.

۲- (۲) انوار الملکوت، ص ۵۹.

امری عبادی است و در فقه اذان برای زن اجازه داده نشده، توقف می کند؛ نه آنکه صدای زن چنین محدودیتی دارد که نباید به گوش کسی برسد.(۱)

۳- مسأله حجاب

این فرضیه، رعایت حدود شرعی را برای زن در فعالیت و اشتغال او به کارهای فراتر از محیط خانواده جزء مفروضات اساسی می داند؛ یعنی جواز اشتغال زن به وکالت دعاوی یا وکالت مجلس و یا هر فعالیتی از این قبیل مشروط به پایبندی او به چارچوب فقهی فعالیت زنان است که غالباً تحت عنوان حجاب اسلامی شناخته می شود و این برخلاف پندار کسانی است که می خواهند از حجاب برای زن یک دیوار بسازند که در اثر فعالیت زنان در خارج از منزل(۲) یا امور حکومتی فرو می ریزد. حجاب اصولاً قانون فعالیت زنان است نه مانع آن و بسیار دریغ خواهد بود که این قانون را آن گونه تفسیر کنیم که بر ضد محتوای خودش استفاده شود. حجاب آن گونه که از شأن نزول آیه حدود پوشش استفاده می شود،(۳) در تعامل با اجتماع معنا پیدا می کند که نه به معنای خانه نشینی

۱- (۱) ر. ک: الشیخ یوسف البحرانی، الحدائق الناضره، تحقیق وتعلیق: محمدتقی الایروانی و یوسف البقاعی، ج ۷، ص ۳۰۵.

۲- (۲) یرتبط عمل المرأه المسلمه بالدعوه الی تحریرها عن طریق رفع الحجاب وازاله النقاب... محمد مسلم یوسف، المحماه، ص ۱۳۰.

۳- (۳) این آیه (قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِکَ أَزْکی لَهُمْ إِنَّ اللّهَ خَبِیرٌ بِما یَصْنَعُونَ) (نور، آیه ۳۰) حدود پوشش را مشخص می کند. در ذیل این آیه شیعه وسنی روایت کرده اند:روزی در هوای گرم مدینه زنی جوان و زیبا درحالی که طبق معمول روسری خود را به پشت و گردن انداخته بود و دور گردن و بناگوشش پیدا بود، از کوچه عبور کرد. مردی از اصحاب رسول خدا از طرف مقابل می آمد. آن منظره زیبا سخت نظر او را جلب کرد و چنان غرق تماشای آن زن زیبا شد که از خودش و اطرافش غافل گشت و جلو خود را نگاه نمی کرد. آن زن وارد کوچه ای شد و جوان با چشم خود او را دنبال می کرد. همان طور که می رفت ناگهان استخوان... که از دیوار بیرون آمده بود، به صورتش خورد و صورتش را مجروح ساخت... وقتی به خود آمد که خون از سر و صورتش جاری شده بود. با همین حال به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفت و ماجرا را به عرض رساند، اینجا بود که آیه مبارکه نازل شد. کافی، ج ۵، ص ۵۲۱؛ وسائل، ج ۳، ص ۲۴؛ تفسیر صافی و تفسیر درالمنثور سیوطی، ج ۵، ص ۴۰ ذیل همین آیه.این نکته باید یادآوری شود که معمولا این حدیث که از ماجرای بازبودن بناگوش و دور گردن زنی و نگاه های شهوت آلود و عمدی مردی حکایت می کند، در کتب اهل حدیث و مفسران به عنوان شأن نزول آیه (قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا)... آورده می شود و در ابتدا چنین به نظر می رسد که با آیه (قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ) ارتباطی ندارد و حال آنکه این دو آیه با هم نازل شده اند و همچنان که آیه اول تکلیف نگاه مرد را روشن می کند، آیه دوم به مفاد «وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاّ ما ظَهَرَ مِنْها وَ لْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلی جُیُوبِهِنَّ» تکلیف زنان را روشن می کند. ظاهر آیه همین است که در تفسیر صافی این حدیث را ذیل آیه دوم نقل کرده است.» مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۸۵-۴۸۶.

است و نه به معنای وظیفه که باید در محیط خانه بدان عمل کند، بلکه چنین نیست که بتوان حتی رجحان خانه نشینی را از آن نتیجه گرفت؛ چون حجاب و خانه نشینی دو عنوان مستقل است که برای القای مفهوم خاص به کار می رود؛ خانه نشینی یک امر اخلاقی به منظور تشدید احتیاطهایی است که نمی خواهد زن در معرض آسیب های احتمالی قرارگیرد، اما حجاب یک واجب قطعی است که با رعایت آن فعالیت های زن در بیرون از محیط خانوادگی جواز و مشروعیت پیدا می کند.

البته در برداشت از این دو مسأله گاهی هم خلط و اشتباه صورت می گیرد و حکمی که حداکثر استحبابی و اخلاقی است، در عنوان یک

ص:۲۲۶

حکم قطعی دیگر جا زده شده و آن گاه به اینجا منتهی می شود که:

حفظ و رعایت این حکم الهی (حجاب) با حکومت (بخوانند کل فعالیت های اجتماعی) که لازمه آن تماس زیاد با اقشار مختلف مردم و درگیر شدن با مردم است، تناسب ندارد(۱).

این قسمت را با سخنی از استاد شهید به پایان می بریم:

بازداشتن زن از کوشش هایی که آفرینش به او امکان داده است، نه تنها ستم به زن است، خیانت به اجتماع نیز می باشد. هر چیزی که سبب شود قوای طبیعی و خدادادی انسان معطل و بی اثر بماند، به زیان اجتماع است. عامل انسانی بزرگ ترین سرمایه اجتماع است. زن نیز انسان است و باید از کار و فعالیت این عامل و نیروی تولید او بهره مند گردد. فلج کردن این عامل و تضییع نیروی نیمی از افراد اجتماع، هم برخلاف حق طبیعی فردی زن است و هم برخلاف حق اجتماع، و سبب می شود که زن همیشه به صورت سربار وکَلّ بر مرد زندگی کند.

حجاب اسلامی.. موجب هدر رفتن نیروی زن و ضایع ساختن استعدادهای فطری او نیست... حجاب اسلامی نمی گوید که باید زن را درخانه محبوس کرد و جلو بروز استعدادهای او را گرفت.

مبنای حجاب در اسلام این است که التذاذات جنسی باید به محیط خانوادگی و به همسر مشروع اختصاص یابد و محیط اجتماع، خالص برای کار و فعالیت باشد.(۲)

ص:۲۲۷

۱- (۱) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۳.
۲- (۲) مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۵۰-۴۵۱. برای تحقیق بیشتر ر. ك: منبع پیشین؛ محمدمهدی شمس الدین، الستر والنظر، ص ۶۳-۲۲۳ و حقوق الزوجیه، (ضمانات شرعیه لتحصین عمل المرأه من الاختلاط المحرم)، ص ۲۱۹-۲۴۲.

۵- دیدگاه ها و ادله مخالفان وکالت زن در مجلس

نگاهی به: نقدها، دیدگاه ها و ادله مخالف

پرمسلم در مطالعات مسائل زن، دیدگاه های متعددی مطرحند که هریک از زاویه ای به این موضوع پرداخته اند،(۱) ولی چون دامنه این پژوهش محدود به فقه شیعه است، در این بخش می کوشیم دیدگاه انتقادی فقهای شیعه را در حد تناسب این کتاب بررسی کنیم، تا با ارزیابی این دیدگاه ها در جهت تحکیم پایه های نظری فرضیه ارائه شده کمکی گرفته و بدین سان جوانب مرتبط از بعد مثبت و منفی را فرو نگذاریم.

به رغم تنوعی که در دیدگاه های دیگر پیرامون مسائل زن دیده می شود، کل دیدگاه فقهای شیعه در دو رویکرد طبق یک اصطلاح قابل طیف بندی است. طیف فقهای اصلاح گرا (که فرضیه این پژوهش در درون گفتمان آنها می گنجد) و طیف فقهای سنتی که با حضور زن در

۱- (۱) برای اطلاع از دیدگاه های موجود راجع به زنان، ر. ک: موانع مشارکت اجتماعی زنان، ص ۹۶-۱۷۵. در خصوص رویکردهای مذهبی در تاریخ معاصر ایران به زن، ر. ک: مهدی مهریزی، مجله آیینه پژوهش، ش ۹۱ فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴.

حوزه های اجتماع و سیاست مخالفند. قبل از ورود به اصل استدلال ها تذکر این مقدمه را اساسی می دانم:

بحث مشارکت سیاسی زن با ابعادی که امروز مطرح است - مثل وکالت زن در مجلس - از موضوعات مستحدثه و جدید است که در ادوار گذشته فقه به این پیمانه سابقه ندارد. به همین دلیل آنچه در فقه پژوهی معاصر تحت عنوان مشارکت سیاسی زن، نقد فقهی شده، غالباً بر مبنای یک تعمیم راهبردی در دلیل انحصاری سرپرستی مردها درخانواده و نیز مسلم گرفتن شرط ذکوریت (مرد بودن) برای تصدی همه مناصب کلان و شئون ولایت عامه صورت گرفته است. برای مثال آیت الله معرفت دراین باره می گوید:

اساساَ بحث از صلاحیت یا عدم صلاحیت زنان برای تصدی رسمی در نظام حکومت اسلامی در امر قضاوت در فقه مطرح است؛ زیرا فقها قضاوت را یک منصب رسمی و به عنوان «ولایه القضاء» مطرح ساخته اند و آن را از شئون ولایت عامه دانسته، لذا ذکوریت را شرط کرده اند. از این بحث... به دست می آید که محط بحث و مورد نظر چیزی فراتر از آن و کبرای مسأله شرط ذکوریت در تمامی مناصبی است که از شئون ولایت عامه محسوب می شود(۱).

همچنین آیت الله حسینی تهرانی در مقام منع زنان از عضویت در مجلس شورا اذعان داشته که اینها اگرچه به درجه اجتهاد و فقاهت رسیده باشند، حق عضویت در این نهاد ندارند؛ چون در زمان ما

۱- (۱) محمدهادی معرفت، «شایستگی زنان برای قضاوت»، حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۴، ص ۳۹. درباره اینکه زنان از تصدی مناصب حکومتی بر اساس یک ملاک مشترک منع می شوند، ر. ک: محمد الحسینی الشیرازی، الفقه (کتاب القضاء)، ج ۸۴، ص ۳۴.

مجلس شورا دارای ریاست عامه است بر جمیع امور ولایی(۱).

این نگرش مخصوص فقهای شیعه نیست؛ فقهای اهل سنت نیز برای نفی مشروعیت زن در شئون حکومت از همین نقطه عزیمت کرده اند؛ یعنی ابتدا شرط ذکوریت را برای تصدی مناصب کلیدی حکومت مسلم گرفته و آن گاه مصادیق آن را بر این اساس تحلیل کرده اند. فتوای معروف جامعه الازهر مبنی بر منع مشارکت زنان در انتخابات مجلس (شوال ۱۳۷۱ ه / ژولای ۱۹۵۲ م) طبق این مبنا توجیه شده است که چون مجلس از مصادیق ولایت عامه است، دخالت زن در آن غیرمشروع خواهد بود.(۲)

ترسخ این نگرش به مسأله دخالت زن در سیاست از گذشته های دور هم پیدا است. ابن عربی (۵۴۳ ه) به مناسبت داستان ملکه سبا در قرآن مناظره میان یک دانشمند مالکی (قاضی ابوبکر بن طیب مالکی) با شیخ شافعی (ابوالفرج بن طرار) در بغداد در موضوع قضاوت زن را نقل می کند. این مناظره که در مجلس سلطان عضد الدوله ترتیب یافته بود، با دفاع ابوالفرج از رأی طبری (۳۱۰ ه) مبنی بر جواز قضاوت زن شروع شده و می گوید:

دلیل بر جواز قضاوت زن این است که هدف از قضاوت، اجرا و تنفیذ حکم است؛ همچنین گوش دادن به بینه و فصل خصومت. این همه را به همان اندازه که مرد می تواند انجام دهد، زن نیز می تواند.

قاضی ابوبکر بر او اعتراض کرده که در امامت کبری (رهبری جامعه) هدف پاسداری از مرزها، اداره امور جامعه، دفاع از کیان اسلام

۱- (۱) رساله بدیعه، ص ۱۵۳. تفصیل بیشتر دیدگاه ایشان در آخر فصل گذشته تحت عنوان ناگفته ها بند الف مرور شد.
۲- (۲) ر. ك: مجله رساله الاسلام، سال چهارم، ش ۴، ج ۳، ط: ۲، ۱۹۹۱ م. ص ۳۱۵.

و جمع آوری مالیات و توزیع آن میان مستحقان است؛ آیا انجام این امور به همان اندازه که از مرد برمی آید، برای زن ممکن است؟(۱)

مشاهده می شود این نقض که قاضی بر سخن ابوالفرج وارد کرده، مبتنی بر یک مفروض اساسی است و آن اینکه برای جواز قضاوت زن لازم است ابتدا تصدی جواز امامت کبری برای زن ثابت شود؛ چون مناط همه مناصب حکومتی از این نظر مشترک است.

بنابراین، در طرح دیدگاه های انتقادی از رویکردهایی که به شکل عام با حاکمیت زن در تقابل قرار دارند، در این بخش استفاده می شود. گیریم که درخصوص وکالت زن عنوان نشده باشد؛ چون:

اولاً: مجلس یکی از نهادهای مهم حکومت است. برای این دیدگاه ها خصوصیت هیچ یک از نهادهای سیاسی ملاک نیست، بلکه ملاک همان جنبه حاکمیت آنها است؛ به ویژه که همه آنها بر محور یک عقلانیت دور می زند و آن اینکه زن طبعا و روحا صلاحیت حاکمیت ندارد، نه اینکه جنبه تعبدی داشته باشد تا در خصوص مورد و موضوع آن مقید باشیم.

ثانیاً: نتیجه مستقیم این دیدگاه ها نفی مشروعیت وکالت زن در مجلس است؛ چون سلب صلاحیت از زن برای حاکمیت در معنای عام خودش، آغازی برای سلب صلاحیت زن در وکالت های حاکمانه است. وقتی زن اصالتاً و فطرتاً واجد شایستگی برای تصدی این گونه امور نباشد، با وکالت امکان تأمین آن وجود ندارد. هیچ عقل سلیمی هم چنین معادله ای را برنخواهد تافت که انسان فاقد صلاحیت در فلان موضوع از کسی دیگر نمایندگی کند(۲).

۱- (۱) ابن العربی، احکام القرآن، ج ۲، ص ۳۶۹.

۲- (۲) در بیان برخی اساساً معقولیت تصرف وکیل، شرط وکالت ذکر شده است: «یشترط فی الوکیل ان یکون ممن یعقل التصرف الذی وکل فیه». محمد رواس قلعه جی، الموسوعه الفقهیه المیسره، ج ۲، ص ۱۹۷۵.

با این ملاحظات، ابتدا از آیاتی که در این زمینه مورد تمسک قرار گرفته اند، آغاز می کنیم.

ادله قرآنی مخالف مشارکت سیاسی زن

۱- آیه سرپرستی خانواده

اشاره

یکی از آیاتی که درباره نفی مشارکت زن در حکومت استفاده شده، این آیه شریفه است:

(الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ) (۱)

مردان سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و (نیز) به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند.

شأن نزول

درباره سبب نزول آیه آمده است: سعد بن ربیع انصاری زنش را به دلیل نافرمانی (نشوز) سیلی زد. پدر این زن (زید بن ابی زهیر انصاری) همراه دخترش نزد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) شکایت برد. آن حضرت حکم به قصاص کرد تا اینکه این آیه نازل شد و پیغمبر (صلی الله علیه و آله) دستور به الغای قصاص داد.(۲)

«این آیه مثل آیه ۲۲۸ سوره بقره حداقل در چند دهه اخیر (که نهضت اصلاح فکر دینی حیویت و نشاط تازه پیدا کرده است) پراستعمال ترین و ضمناً پراستناد ترین آیات قرآن درباره زنان بوده است.»(۳) علامه حسینی تهرانی یک رساله مستقل را به تفسیر آن اختصاص داده(۴) و پژوهشی تازه در سطح

۱- (۱) نساء، آیه ۳۴.

۲- (۲) مجمع البیان، ج ۳، ص ۷۵.

۳- (۳) محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، ص ۱۶۳

۴- (۴) نام کامل کتاب: رساله بدیعه فی تفسیر آیه شریفه الرجال قوامون علی النساء. این اثر در سال ۱۳۹۹ ه تألیف و از سوی انتشارت حکمت نشر گردیده است. ترجمه فارسی آن از سوی جمعی از نویسندگان را نیز همان ناشر در ۱۴۰۴ ه با عنوان ترجمه رساله بدیعه منتشر کرده است. متن عربی این کتاب را ناشران متعددی چاپ کرده اند. نسخه ای از هر دو متن در پایگاه: ص www.MaarefIslam.Com

پایان نامه کارشناسی ارشد اخیراً پیرامون آن صورت گرفته است.(۱) به هرحال حکمی که از آیه استنباط می شود، این است:

۱. اثبات سلطه و حق قیمومت برای مرد، مانند حق سلطه والی بر رعیت؛

۲. لزوم اطاعت زوجه از زوج در امور زناشویی و حقوق مرد.(۲)

اما چرا مرد حق اطاعت نسبت به زن داشته باشد، با اینکه شریک زندگی همدیگرند؟ دو دلیل از خود آیه استنباط شده است:

نخست، از لحاظ مزایای طبیعی که در نوع مردان نسبت به زنان است، به دلیل برتری از جنبه عقلی و نیروی جسمی می بینیم که پیغمبران و اوصیا از مردان انتخاب شده اند و جهاد نیز بر مردان واجب است، نه زنان و به همین روی درآیه تعبیر به «ما فضّل الله» شده است.

دوم، ازلحاظ مزایای، کسبی که پرداخت مهریه و انفاق بر مردان واجب است که از آن با «ما انفقوا» یاد کرده است(۳).

این تفسیر که از علت به این بیان توضیح داده است، تفسیری دامنه دار و پرقدمت است. از تبیان شیخ طوسی (رحمه الله) تا المیزان علامه طباطبایی (رحمه الله) و تا تفسیر نمونه آیت الله مکارم شیرازی، این برداشت مشاهده می شود که گذشته

۱- (۱) نام رساله مذکور: پژوهشی درباره آیه «اَلرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ» و جستاری در فیمینیسم (تابعیت و جنسیت) حسین تقوی دهقانی، راهنما: آیت الله محمدهادی معرفت، ۱۸۳ ص، مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، قم ۱۳۷۸. متاسفانه به علت عدم دسترسی نتوانستیم از یافته های آن استفاده کنیم.
۲- (۲) کاظم مدیر شانه چی، آیات الاحکام، ص ۲۴۰.
۳- (۳) . همان، ص ۲۳۹.

از مبنای قسمت دوم علت (ما انفقوا) مراد از فضل و برتری برای مردان کمال عقل و توانایی جسم است. در روض الجِنان و روح الجَنان افزون بر این دو امتیاز، از کمال معنوی مردان هم سخن به میان آمده است:

زن ناقص عقل و ناقص دین است، برای آنکه در ماهی چند روز نماز نتوانند کردن و روزه داشتن.(۱)

برای همین، دامنه ریاست مرد در مقیاس وسعت موضوع که هرجا زنی باشد و مردی، امتداد و توسعه پیدا می کند. در غیر این صورت معادله فطرت معکوس خواهد شد.

از همین زاویه دید می توان راز مرد بودن پیامبران و امامان را فهمید و اینکه چرا زنان از برگزاری برخی مراسم مذهبی مانند امامت نماز برای مردان منع شده اند؛(۲) زیرا با وجود کامل نوبت به ناقص نخواهد رسید و این واقعیتی همیشگی و فراگیر است؛ یعنی در فرد فرد زن و مرد چنین نسبتی وجود دارد که اگر خلاف آن تحقق پیدا کند، ادعا نقض می شود.(۳) به تعبیر روشن تر:(«بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَ هُمْ...») هرچند به ظاهر قضیه جزئیه است، درحقیقت قضیه کلیه و مفاد آن این است که همه مردان نسبت به زنان دارای فضیلتند.(۴) برای توضیح بیشتر و ضمناً تقریر معتدل تر از تفسیر این آیه، از تفسیر علامه طباطبایی بهره می گیریم:

۱- (۱) ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن احمد الخزاعی النیشابوری، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ج ۵، ص ۳۴۴۸.

۲- (۲) ر. ک: الفاضل الجواد الکاظمی، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، ج ۲، ص ۲۵، تصحیح و تحقیق: محمد الباقر البهبودی، ج ۲، ص ۲۵.

۳- (۳) ر. ک: الفاضل المقداد، کنزالعرفان فی فقه القرآن، مقدمه و تحقیق: عبدالرحیم العقیقی البخشایشی، ص ۵۴۲؛ رساله بدیعه، ص ۴۷.

۴- (۴) ر. ک: رساله بدیعه، ص ۸۰.

الرجال قوامون... کلمه قیم به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است، و کلمه قوام و نیز قیام مبالغه در همین قیام است، و مراد از جمله بما فضّل الله... آن زیادت هایی است که خدای تعالی به نوع مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند؛ چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است که اساس و سرمایه اش رقت و لطافت است و مراد از جمله بما انفقوا... مهریه... و نفقه ای است که همواره به آنان می پردازند.

از عمومیت علت به دست می آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است، یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده، برای نوع مردان و بر نوع زنان است. البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد... و عبارت است از مثل حکومت و قضا (مثلاً) که حیات جامعه بستگی به آنها دارد و قوام این دو مسئولیت (بگو دو مقام) بر نیروی تعقل است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی تر است تا در زنان... و بنابراین، اینکه فرمود: الرجال قوامون... اطلاق تام و تمام دارد.(1)

نقد و بررسی

آنچه گذشت، تفسیری از آیه بود که از سوی مفسران تا این اندازه پرورده شده است. ازاین رو بازگشت به متن آیه به منظور بررسی و تعیین شعاع دلالت آن بر این مدعا ضروری است تا بدین سان سهم پردازش مفسران را مشخص کنیم.

نخست نکته ای را در ادامه مطالب گذشته مطرح می کنیم:

۱- (۱) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۵۴۲.

اطلاقی که در سخن مرحوم علامه عنوان شده است که به مقتضای عموم علت مردان بر زنان قیمومت دارند، بدین معنا نیست که این قیمومت هیچ محدودیتی را برنمی تابد، بلکه مقصود گستره تحقق عقلانی و متعارف این نوع رابطه است که جز در خانواده و عرصه اجتماع در شکل متداول آن، قابل تصور نیست. به همین جهت علامه اطلاق را به جهات عمومی یا به عبارتی در عرصه حکومت و قضاوت منصرف می داند تا پیشاپیش به این نقد پاسخ گفته باشد که التزام به قیمومت هر مرد بر زن در همه مسائل زندگی و در هرجا که زنی و مردی باشد، به حکم عقل و شریعت منتفی است.

این نکته کلیدی سبب شده است که رویکرد برخی فقها را از یک منتقد در آغاز به یک موافق درنهایت متمایل نماید.(۱)

با این حال، آنچه روشن می شود، این است: مفهوم کلیدی در این آیه شریفه علتی است که برای حکم آمده و ادعا شده است که آن هم در واقع یکی بیش نیست؛ یعنی برتری های فطری - تکوینی که این علت دوم از کارکردهای آن و به عبارتی شاخه هایش است؛ زیرا قدرت عقلی و تدبیر مرد باعث شده اختیار مال و خرج کردن آن به مرد واگذار شود.(۲) بر این اساس، ملاحظات و نکاتی را درباره این علت بیان می کنیم.

۱. آیا علتی را که مفسران به «زیادی عقل» تفسیر کرده اند، مبتنی بر نص خود آیه است؟ یا ناظر به کدام نص دیگر از قرآن، و یا آنکه طبق اصول تفسیری دیگر از این علت چنین تعبیر کرده اند؟

۱- (۱) ر. ک: مبانی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۵.

۲- (۲) همان.

انـدکی دقت نشـان می دهـد که معنای لغوی یا اصـطلاحی تعبیر «فضل الله» کمال عقل فطری نیست و خود واژه «فضل» هم در قرآن در معانی مختلف به کار رفته است؛ برای نمونه در دو آیه ذیل به معنای برتری های اکتسابی - معنوی آمده است:

(فَضَّلَ اللّهُ الْمُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلًّا وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنى وَ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً) ؛(۱) خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می کنند، به درجه ای بر خانه نشـینان مزیت بخشیده و همه را خداوند وعده (پاداش) نیکو داده است، ولی مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداشی بزرگ برتری بخشیده است.

(یـا بَنِی إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمِينَ) ؛(۲) ای فرزندان اسـرائیل! نعمتم را که بر شما ارزانی داشتم و اینکه شما را برجهانیان برتری دادم، یاد کنید.

بنابراین، کاربردهای تفضـیل در بما فضّل الله - در خود این آیه هم - اجمال دارد و دیدگاه مفسران در این زمینه متفاوت وگاه شگفت آور است؛ چنـان که راه یـابی روایـات وضـع شـده و اسـرائیلیات دربـاره زن و آفرینش او و نقش آنهـا در این موضوع حقیقتی قابل توجه است.(۳)

تازه خود علامه (رحمه الله) درجایی از تفسـیرش تصریح می کند که زن و مرد در کسب ارزش ها مساوی اند؛ چون از ابزار و امکانات مساوی مانند عقل برخوردارند:

۱- (۱) نساء، آیه ۹۵.

۲- (۲) بقره، آیه ۱۲۲.

۳- (۳) حسن حکیم باشـی، «آیه نشوز و ضـرب از نگاهی دیگر»، پژوهش های قرآنی، ویژه زن درقرآن (۲)، ش ۲۷-۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۱۴.

وقتی به حکم این آیات، عمل هریک از دو جنس زن ومرد (چه خوبش وچه بدش) به حساب خود او نوشته می شود، هیچ مزیتی جز با تقوا برای کسی نیست و با در نظر داشتن اینکه یکی از مراحل تقوا اخلاق فاضله (چون ایمان با درجات مختلفش و چون عمل نافع و عقل محکم و پخته و اخلاق خوب و صبر و حلم) است، پس یک زن که از درجات بالای ایمان و یا سرشار از علم است و یا عقلی پخته و وزین دارد و یا سهم بیشتری از فضایل اخلاقی را دارا می باشد، چنین زنی در اسلام ذاتاً گرامی تر و از جهت درجه بلندتر از مردی است که هم طراز او نیست، حال آن مرد هرکه می خواهد باشد.(۱)

چنان که که ملاحظه می شود، جمع میان این بیان علامه که از سبقت زن در کسب فضایل اخلاقی سخن می گوید که آن هم جدا از پختگی عقل نیست با آنچه ایشان تحت عنوان برتری عقل مردان نسبت به زنان به منزله یک قضیه کلیه انسان شناختی می گوید، دست کم برای ما دشوار است و دشوارتر پذیرش و فهم رأی علامه تهرانی خواهد بود که می گوید:

تعبیر به «بعض» به این معنی نیست که بگوید بعضی زنان هم از چنین موهبتی برخوردارند، بلکه «بعض» اشاره به وحدت جنس زن و مرد دارد که با تفاوت در فضایل همچنان محفوظ است. اینکه در جایی زنی بافضیلت تر از مرد دیده می شود، برای آن است که مرد از امکانات خود برای ترقی استفاده نکرده است.(۲)

بنابراین در نتیجه نهایی باید گفت:

۱- (۱) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۴۰۷. برای تحقیق بیشتر درباره پیوند عقل و ایمان، ر. ک: محمدحسین مهدی زاده، آیین عقل ورزی، ص ۲۱۱. درباره نقصان عقل زن، ر. ک: همین رساله، فصل سوم، تأمل در ناسازگاری نقصان عقل زن با قرآن و جهان بینی اسلامی.

۲- (۲) ترجمه رساله بدیعه، ص ۸۰.

اولاً: خود نص آیه از القای چنین مفهومی (برتری مردان در عقل) سکوت دارد.

ثانیاً: در آیات دیگر قرآن هم امتیازهای ذاتی برای مردان، بیان نشده است تا این فقره از آیه را ناظر به آنها بدانیم.

حداکثر، فهم مفسران در برداشت و فهم این قسمت از آیه متأثر از روایات خواهد بود که آنها حاکی از نقص عقل و دین زنانند. ما در گذشته این روایات را به طور مشروح بررسی کردیم و گفتیم درخوش بنیانه ترین و معتدل ترین برخورد، مضمون این روایات بازتابنده شرایط زمانه خویشند که در آن برای زنان امکان دسترسی به آموزش و دانش وجود نداشت و در نتیجه از شکوفایی در خردورزی بازمانده بودند.(۱)

۲. بر فرض که علت نخست بیانگر یک برتری فطری باشد، تمرکز بر آن با غفلت یا چشم پوشی از علت دوم حکم قیمومت که همان انفاق است، برخلاف ظاهر آیه خواهد بود.

نقش انفاق در مشروعیت قیمومت مردها آن چنان که از ظاهر آیه برمی آید، (که عطف به فضّل الله شده وحکم به هر دو مرتبط شده) با علت نخست مساوی است:

قوّامیت از هر دو سبب سرچشمه می گیرد که در حالت انفکاک آنها که یکی اش فقط وجود داشته باشد، قوّامیت محقق نمی شود. به همین جهت مرد بر زن بیگانه قوّامیت ندارد؛ چون به او انفاق نمی کند و همین طور مردی که از انفاق همسرش سر باز می زند، بر زن او اطاعت این شوهر واجب نبوده و قیمومت ندارد. پس قوّامیت دایرمدار هر دو

۱- (۱) ر. ک: همین کتاب، فصل دوم، ذیل آیه شهادت، بحث تجدیدنظر در معنای عقل در ادبیات روایی.

امر است؛ به گونه ای که در صورت نبود یکی از آنها در زنـدگی زناشویی حق قوّامیت مرد سـقوط می کند. در نتیجه قوامیت نسبت به زنان دیگر که پای انفاق در کار نیست، به طریق اولی ساقط خواهد بود.(۱)

البته آنچه ایشان در اینجا از سـقوط حق قیمومت مرد برای همسـرش درصورت عدم پرداخت نفقه یاد کرده است، فقهای دیگر به روشنی از آن سخن نگفته اند تنها قرطبی از مفسران بزرگ اهل سنت به این مطلب در ارتباط با خود انفاق توجه کرده است که حتی در صورت عجز شوهر از انفاق وی حق قیمومت ندارد و زن می تواند عقد را فسخ کند؛(۲) اما در فقه شیعه پیامدهای حقوقی نشوز شوهر(۳) را غالباً مسکوت گذاشته اند. بااین حال، بحث های پراکنده ای که پیرامون این موضوع صورت گرفته، اهمیت روابط متقابل زن و شوهر را در فعلیت و گستره این حکم روشن می کند؛ هرچند به گفته مؤلف جامع المدارك جانب حقوق زن در این فرض بدون دلیل فرو گذاشته شده است:

اگر نشوز از ناحیه مرد باشد، به این معنا که از وظایف واجبش سر باز زند، بدون اشکال، زن حق مطالبه دارد. البته معروف بین فقهـا این است که در همین فرض، زن حق نـدارد از حقوق شوهرش امتناع کنـد، ولی ممکن است گفته شود اگر مـدرك این سخن اطلاق ادله اطاعت زن از شوهر باشد، مخدوش است؛ چون

۱- (۱) اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۶۹؛ ر. ك: من وحی القرآن، ص ۴۲۳۰.

۲- (۲) فهم العلمـاء من قوله تعـالی وبما انفقوا... انه متی عجز عن نفقها لم یکن قواما علیها. القرطبی، الجامع لاحکام القران، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳- (۳) نشوز: از نشـز: جـای مرتفع، و به سـرپیچی زن از اطـاعت شوهر و نیز جفای مرد بر همسـرش گفته می شود. (اسـماعیل الجوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۸۹۹.) چون آنها با این رفتار نوعی برتری جسته و مانع از تسلط همدیگر می شوند.

آن ادله در مقـام بیـان اطاعت زن در همه شـرایط نیست. مضافاً به اینکه روایتی در کافی نیز این مطلب را تأییـد می کنـد، مگر اینکه از ناحیه سند بر آن اشکال شود.(۱)

ملاـحظه می شود که طبق بیان ایشان برای اطاعت زن از شوهر در شـرایط نشوز، غیر از اطلاق ادله دلیل دیگری درمیان نیست؛ ادله ای که در مقـام بیان وظایف زن در شـرایط عادی است، نه اینکه به طور یک جانبه او را در هر شـرایطی در رعایت حقوق شوهرش مسئول بدانـد، بی آنکه شوهر به مسئولیت هـایش عمل کنـد. به عبارتی ادله برای این جهت اطلاق نـدارد؛ چون در مقام بیان این مسأله نبوده است.

صریح تر از این، نظر صاحب جواهر در بحث روزه استحبابی زن است:

اگرزنی بـدون اذن شوهر روزه مسـتحبی گرفت، درباره صـحت روزه او میان فقها اختلاف است، اما اگر شوهرش از ابتـدا نهی کرده باشد، با اینکه نظر فقها در اینجا مبهم است، گمان انعقاد اجماع بر عدم صحت روزه زن صورت گرفته است.

بعد ایشان در وجود اجماع تردید کرده و درنهایت می فرماید:

قول به صحت روزه زن در فرضی که شوهر نهی کرده قوت دارد؛ به ویژه اگر شوهر غایب بوده یا نشوز داشته باشد.(۲)

پیـداست که در نظر این شـیخِ فقه، شـوهر درصـورت نشوز حق امر و نهی بر زن نـدارد. در برخی رسـاله هـای عملیه هم آمـده است:

ص:۲۴۲

۱- (۱) السیداحمد الخوانساری، جامع المدارک، ج ۴، ص ۴۳۷. سیدطباطبایی قمی درباره عدم حق امتناع زوجه در برابر نشوز زوج ذیل مسأله ۸ کتاب نکاح منهاج الصالحین می آورد: بعـدم الدلیل علی جواز نشوزها، وبعباره اخری بمقتضـی الادله حرمه نشوزها ولو مع نشوز الزوج؛ مبانی منهاج الصالحین، ج ۱۰، ص ۳۲۲. روشن است منظور ایشان از ادله همان ادله اطاعت زن در برابر شوهر است که گویا به گفته ایشان اطلاق دارد.

۲- (۲) جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۳۱.

بعیـد نیست گفته شود حقوق زن و شوهر در برابر یکـدیگر است. بنابراین زمانی که یکی از آنان بدون عذر موجه از ادای حق دیگری امتناع می کند، دیگری نیز می تواند از حقوق او امتناع نماید.(۱)

بنـابراین، درهم تنیـدگی میـان این حکم (قیمومت مرد بر زن) و علت هـای مصـرح آن در آیه نکته ای مسـلم است. به عبارتی دیگر، این حق حقی متقابل است و در اجتماع این تقابل وجود نـدارد. ازاین رو هرگونه کوشـش برای کم کردن نقش یکی از آنها تلاش در جهت تجریـد آیه از ملاک های مصـرح آن خواهد بود. مواضـعی که فقهای شـیعه در باب نشوز گرفته اند، این حقیقت را روشن می کنـد که در صـورت سـر بـاز زدن شوهر از مسـئولیت هـایش (از جمله انفـاق) در خـانواده حق قیمومتش ساقط می شود.

۳. بـا تـوجه به آنچه توضـیح داده شـد که حـاکمیت مردان درخـانواده براسـاس روابـط متقابـل و ویژه است، ادعـای ملازمه یا اولویت میـان حـاکمیت در این حوزه با حاکمیت در اجتماع(۲) منطقی نخواهـد بود؛ زیرا آن چنان که شـیخ اعظم می فرماید، سلطنت مدلول آیه از آثار مسـتقیم عقد زوجیت است و برای همین طرفین حق ندارند با شرط ضمن عقد آن را به نفع زن جابه جا کنند؛ چون به دخل و تصرف در ماهیت خود عقد ازدواج می انجامد:

و قـد فهم من قوله تعـالی اَلرِّجالُ قَوّامُونَ... الـدال علی ان السـلطنه علی الزوجه مِن آثارالزوجیه الُّتی لاتتغیر؛(۳) حقیقتاً آنچه از فرموده خدای تعالی

ص:۲۴۳

۱- (۱) حسینعلی منتظری، رساله توضیح المسائل، ص ۴۶۹، مسأله ۲۶۲۲.

۲- (۲) ر. ك: سیدمحمدرضا آیت الله گلپایگانی، کتاب القضاء، تقریر: حسینی میلانی، ج ۱، ص ۴۴؛ رساله بدیعه، ص ۱۵۵؛ باقر الایروانی، دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام، ج ۲، ص ۱۰۳۵-۱۰۳۶.

۳- (۳) المرتضی الشیخ الانصاری، المکاسب، اعداد: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ج ۶، ص ۵۱.

در الرجال.. فهمیده می شود، این است که سلطنت بر زوجه به گونه ای غیرقابل تغیر از آثار خود عقد زوجیت است.

بنابراین آنچه در این میان تعیین کننـده نهایی مسأله است، رابطه زوجیت است و واضـح است در جایی که چنین رابطه ای میان زن و مرد وجود ندارد، طبعاً آثار آن که یکی حاکمیت مرد می باشد نیز منتفی خواهد بود و دیگر جا برای اولویت اندیشـی از این قبیـل نخواهـد بود. آیـا معقول است کسـی که صـلاحیت مـدیریت محیطی کوچـک چون خانواده را فاقـد است، مـدیریت اجتماع را به دست گیرد؟ چون سلب حاکمیت از زنان در خانواده بر این اساس نیست که آنها معتقد چنین درایتی نیست، بلکه مبتنی بر عقـد است که طبق آن میـان زن و شوهر روابط ویژه ای برقرار شـده است؛ روابطی که حفظ یک سلسـله امتیازها برای مرد هزینه هـایی را هم بر وی تحمیـل می کنـد. و در مقابـل زن طبـق مفـاد عقـد ازدواج در برابر شـوهر مسـئولیت هـایی چون بارداری و وضع حمل را متعهد می شود که محدودیت های بی شـماری را برایش در پی دارد. حق حاکمیت مرد در این چشم انداز، تعدیل این روابط و کنترل کننده یک جانبه گرا بودن آن است.

۴. در معنای قوّامیت به معنای «حاکمیت» با اسـتناد به منابع مختلف لغت، فقه و تفسـیر تردیـدهای جـدی شـکل گرفته است که قوامیت در اینجا به معنای الزام شوهر به حقوق همسری در قبال زن است؛ نه سلطه ای که والی بر رعیت دارد.(۱)

ص:۲۴۴

۱- (۱) آیت الله مهـدی شـمس الـدین با اسـتناد به منابعی چون: لسان العرب، تاج العروس، اقرب الموارد، مهـذب الاحکام ابن براج و فقه القرآن روانـدی آورده است که قوامیت به معنـای الزام شوهر به حقوق زن و تـأمین نیازمنـدی های مادی اوست؛ نه حق سلطه. ر. ک: اهلیه المرأه لتولی السلطه، ص ۶۵-۶۶.

بی آنکه از این زاویه وارد مناقشه شویم، ترجیحاً با آنچه فقها راجع به تعیین محدوده حقوق شوهر بحث کرده اند،(۱) سنخ و حدود این حاکمیت را روشن خواهیم کرد و آن گاه میزان قابلیت انطباق این حاکمیت را با آنچه در اجتماع متداول است، ارزیابی می کنیم.

محدوده حقوق مرد نسبت به همسر و آرای فقها

شیخ مفید (رحمه الله):

بر زن خدمت شوهر در اموری چون: شستن لباس، آشپزی و کارهایی مانند اینها واجب نیست. اگر خود زن به رغبت و میل خود این قبیل کارها را انجام داد، کار خوبی خواهد بود، اما مرد حق الزام و واداشتن او به این کارها ندارد.(۲)

شهید ثانی (رحمه الله):

بددهنی و بی حیایی زن نه از علایم نشوز است و نه از مقدمات آن. درست است که این حرکت موجب گناه و تأدیب وی می شود، اما اینکه مرد حق تادیب او را دارد یا حاکم شرع، محل تردید است. البته اینکه بگوییم مرد جز استمتاع و تعیین مسکن حق دیگری بر همسرش ندارد، قوت دارد، هرچند زن عیش شوهر را با این گونه کارهایش منغص و مکدر کند.(۳)

صاحب جواهر (رحمه الله):

این شیخ فِقه، درباب نشوز پس از ذکر معنای لغوی آن به تبع از شهید در مسالک می فرماید: نشوز دراصطلاح شرع آن است که زن و

۱- (۱) برای اطلاع و تحقیق بیشتر ر. ک: محمد مهدی شمس الدین، حقوق الزوجیه، ص ۲۵ به بعد.

۲- (۲) الشیخ المفید، احکام النساء، ص ۴۲. (سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۹).

۳- (۳) الشهید الثانی، مسالک الافهام، ج ۸، ص ۳۵۹.

شوهر از حقوق واجب و لازم خود امتناع کنند، به همین جهت سر باز زدن زن از غیرحقوق واجب نشوز محسوب نمی شود:

بی حیایی و بی پروایی زن نشوز خوانده نمی شود، اگرچه با این عمل معصیت کرده و مستحق تأدیب است. همچنین سرپیچی زن از خدمت به شوهر و برآوردن خواسته هایی که ربطی به استمتاع ندارد، نشوز نیست؛ چون این امور و نیز همه کارهایی که نقصی در استمتاع وارد نمی کند، بر زن واجب نیست.(۱)

طبق همین مبنا ایشان در بحث روزه استحبابی زن بدون اذن شوهر از اینجا آغاز کرده است:

روزه استحبابی زن بدون اذن شوهر هم درست است؛ چون ادعای اینکه مرد را مالک همه منافع زن بدانیم درست نیست. حداکثر روزه زن در این فرض منافی حق استمتاع شوهر خواهد بود که برخی مراتب آن هم با وجود روزه دار بودن زن قابل جمع است. در نتیجه روزه زن درست است؛ زیرا اطاعت از شوهر در این امور که منافی حق استمتاع نیست وجوبی ندارد، حتی اگر شوهر او را از این عمل نهی کند؛ مگر آنکه اجماع باشد که البته گمان آن هست؛ زیرا من در مسأله مخالفی ندیدم.(۲)

همان گونه که در آرای این فقیه نامور شیعه پیرامون نشوز دیده می شود، در حقوق مرد نقش محوری را استمتاع و مسائل مربوط به آن دارد که همه حقوق شوهر را از این زاویه تحلیل می کند؛ یعنی در اینکه چه اموری بر زن واجب است تا در جایگاه همسر بدان ها ملتزم بوده و در چه مواردی سرپیچی وی در برابر شوهر شرعا نشوز گفته می شود،

۱- (۱) جواهرالکلام، ج ۳۱، ص ۲۰۱.
۲- (۲) همان، ج ۱۷، ص ۱۳۲.

همه رفت و برگشت های استدلالی بر حق استمتاع دور می زند.

طباطبایی، صاحب ریاض المسائل (رحمه الله):

در همین بحث، صاحب ریاض وقتی اماره دال بر نشوز زن را از قبیل: چهره درهم کشیدن، آزار و اظهار ملال و ناخرسندی در برآوردن حوایج شوهر شمرده، توضیح می دهد که این امور درصورتی اماره نشوزند که ارتباط به استمتاع پیداکرده و در مقدمات آن به کار رود؛ یعنی زن با این حرکات در قضیه استمتاع، از خود سرگرانی و امتناع نشان دهد نه آنکه اگر در برابر مطلق خواست های مرد چنین برخورد کند، نشوز باشد که جز استمتاع برآوردن خواسته های شوهر بر زن واجب نیست.(۱)

سیداحمد خوانساری (رحمه الله):

در همین بحث، صاحب جامع المدارک با نقد اطلاق روایت محمد بن مسلم که در آن از زن اطاعت مطلق خواسته شده و نیز حقوق زن در مقایسه با مرد کم تر از یک درصد بیان شده، می فرماید:

التزام به این اطلاق از آن جهت غیرموجه خواهد بود که بر زن اطاعت خارج از محدوده استمتاع واجب نیست؛ یعنی ایشان با مفروض دانستن این که حدود اطاعت زن از شوهر گسترده نیست، اموری چون: پخت وپز و شستن لباس شوهر را بر زن واجب نمی داند.(۲)

محمد جواد مغنیه (رحمه الله):

مغنیه از فقهای معاصر شیعه، با اینکه خود از طرف داران جدی عدم صلاحیت زن برای دخالت در امور سیاسی است، مدلول قوّامیت را طبق

۱- (۱) السیدعلی الطباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۱۹۰.

۲- (۲) جامع المدارک، ج ۴، ص ۴۳۵ (هفت جلدی).

تعریف فقها ذیل آیه قوامیت، منحصر در امور فراش، طلاق و عدم خروج زن از منزل بدون اذن شوهر می داند.(۱)

از مجموع آنچه در این قسمت گفته شد، نتیجه می گیریم که حاکمیت و سلطه مرد بر زن در خانواده با حاکمیت متداول در جامعه تفاوت بنیادین دارد. به همین جهت انطباق یکی بر دیگری قیاس مع الفارق و بدون اندکی وجه اشتراک خواهد بود.

تفاوت انگیزه های آنها که بدون پیچیدگی قابل فهم است، این نکته را روشن تر می کند که انگیزه استفاده از این حق (قیمومت) در خانواده غالباً متمرکز بر التذاذ جنسی و توالد است، اما در جامعه این انگیزه حتی ذره ای در سطوح حاکمیت نه کاربرد دارد و نه باید هم داشته باشد.

به این ترتیب:

اولاً: مراد از برتری (فضل) که یکی از علت های حکم قیمومت است، برتری عقل مرد در حد و اندازه ای نیست که زن در مقایسه با آن دچار نقص فاحش بوده و از این جهت فاقد صلاحیت در مدیریت تشخیص داده شده باشد.

ثانیاً: برتری هرچه باشد، با انفاق توأمان علت حکمند. ازاین رو درجایی که این دو علت نباشند، حکم آن هم به مقتضای ظهور آیه جریان نخواهد یافت.

ثالثاً: قیمومت مردان مبنی بر مفهوم عقد ازدواج است؛ یعنی روابطی که به طور متقابل میان زن و مرد جریان یافته و دادوستدهایی در این میان شکل می گیرد.

ص:۲۴۸

۱- (۱) محمدجواد مغنیه، التفسیر الکاشف، ج ۲، ص ۳۱۵. برای تحقیق بیشتر از ماهیت و حدود حاکمیت مرد در خانه، ر. ک: من وحی القرآن، ج ۷، ص ۲۳۱-۲۳۵.

رابعاً: حدود اطاعت زن در خانواده منحصر به مسائل مربوط به فراش است. بر این اساس فقها تعمیم این حکم را در امور خارج از این محدوده حتی در خانواده نپذیرفته اند، چه رسد به آنکه در جامعه تطبیق شود.

می توان تفسیر آیه سرپرستی را این گونه جمع بندی کرد:

- قوامون... این معنی صرفا سرپرستی مردان در امور معیشتی خانواده را بیان می دارد و صیغه مبالغه می تواند بیان گر این نکته باشد که در مقایسه بین زوجین و اصولا زنان و مردان به دو دلیل مردان شایسته سرپرستی مالی خانواده اند: توانایی بیشتری که خداوند به آنان داده و عهده داری هزینه های خانواده.

بنا بر فرض صحت تفسیر قوّام به قیم، سرپرستی مردان مطلق نیست و در خصوص تعهداتی است که شریعت بر زنان فرض کرده است؛ از قبیل تمکین و حق طلاق و امور مرتبط با این دو مانند خروج از خانه و اشتغال که به کسب اجازه از شوهر در شئون مخالف با تمکین نیاز دارد.(۱)

- والمراد بالرجال هنا خصوص الازواج وبالنساء خصوص الزوجات؛(۲) الرجال... مربوط به زن درمقابل شوهر است؛ نه زن در برابر مرد؛

- حکم هم همان است که در ضمن معنای «قوّامون» توضیح داده شد؛ یعنی تعیین موقعیت شوهر در محیط خانواده، نه الغای شخصیت مطلق زن.(۳)

علت حکم

دو چیز علت قیمومت شمرده شده است: برتری مردان و انفاق

۱- (۱) عباسعلی عمید زنجانی، آیات الاحکام، ص ۲۸۲-۲۸۳.

۲- (۲) مغنیه، همان؛ زن در آیینه جلال و جمال، ص ۳۹۳.

۳- (۳) ر. ک: من وحی القرآن، ج ۴، ص ۲۹۴.

ازسوی آنها. معنا و مفهوم علت دوم واضح است، اما برتری در علت نخست به چه معناست؟

از میان معانی و احتمالات متعددی که دراین باره آورده اند، آنچه به عیان و تجربه ثابت است، توانایی های جسمانی - ذاتی مردان در مقایسه با زنان است که به آنان امکان می دهد به دور از آسیب های طبیعی چون عادت، حمل و... زندگی کرده و با فراغت و مجال بیشتر به اداره شئون زندگی خانواده خویش بپردازند.(۱)

برتری برای مردان به این معنا واقعیتی است که به دوره و جغرافیای خاصی مربوط نیست و درمقابل زنان نیز صنفاً و طبعاً در بستر هر فرهنگ و زمانه ای زیست کنند، جریان زندگی آنان خالی از محدودیت های قهری چون عادت، حمل و... نخواهد بود. جز این، تفسیرکردن فضیلت مردان به برتری در عقل - به اندازه ای که موجب محرومیت زنان از دخالت در کارهای نیازمند تعقل شود - با قراین ذیل هم خوانی ندارد:

الف) اشتراک زنان و مردان در بیشتر احکام و خطابات دینی، نشان دهنده استعداد مساوی زن و مرد در درک مفاهیم و تحمل مسئولیت های دینی است.(۲)

ب) شواهد تجربی به صورت زنده حاکی از رشد فکری و مهارت های عملی زنان در همه موضوعاتی است که از فرصت های برابر با مردان برخوردار بوده اند.(۳)

۱- (۱) ر. ک: همان، ج ۷، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۲- (۲) من وحی القرآن، ج ۴، ص ۲۹۳.

۳- (۳) همان.

ج) در بحث هـای جـدی که دربـاره اجتهـاد زن درحـد مرجعیت صورت گرفته، مسـأله نقص عقـل زنـان کاملاـ رنگ باخته و تصدی این مقام (مرجعیت) به لحاظ نظری برای زن مجاز دانسته شده است.(۱) این نکته اساسی نشان می دهد اگر برتری مرد در عقل به طور فطری مسلم و جدی باشد و در مقابل زن از این جهت ناقص باشد، اجازه رجوع برای تقلید به زن - که فطرتاً مستعد کامل کارورزی های عقلی نیست - اجازه به منبعی است که متضمن یک خطای سیستماتیک خواهد بود.

۲- آیه طلاق

یکی دیگر از آیاتی که در زمینه نفی مشارکت زن در قدرت از آنها استفاده شده، این آیه شریفه است:

(وَ الْمُطَلَّقـاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِـهِنَّ ثَلاـثَهَ قُرُوءٍ وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِـکَ إِنْ أَرادُوا إِصْـلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْـلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَهٌ وَ اللّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ)؛(۲) و زنان طلاق داده شده باید مدت سه پاکی انتظار کشند و اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارند، برای آنان روا نیست که آنچه را خداونـد در رحم آنـان آفریـده پوشـیده دارنـد، و شوهرانشان اگر سـرآشتی دارنـد، به بازآوردن آنان در این (مـدت) سزاوارترند. و مانند همان (وظایفی) که برعهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان (برعهده مردان) است، و مردان بر آنان درجه ای برتری دارند، و خداوند توانا و حکیم است.

ص:۲۵۱

۱- (۱) ر. ک: مهـدی شـمس الدین، الاجتهاد والتقلید، ص ۲۸۳؛ زن در آیینه جلاـل و جمال، ص ۴۰۳؛ زینب ابراهیم شوربا، نحوفهم الاجتهاد (مصاحبه: سیدمحمد الموسوی البجنوردی)، ص ۴۸۸؛ محمد الغروی، المرأه فی الشریعه الاسلامیه، ص ۱۷.

۲- (۲) بقره، آیه ۲۲۸.

استدلال به این آیه در جهت انحصار حق

ص:۲۵۲

تصدی مناصب عامه (حکومتی) مبتنی بر جمله «للرّجال علیهنّ درجه» است. عده ای اذعان دارند مراد از درجه برای مردان برتری های ذاتی آنان نسبت به زنان است که آثار آن در قوانین شرعی دیده می شود:

قوانینی همچون بودن حق طلاق یا رجوع در عده یا قضاوت به دست مردان (جز درموارد خاصی که به زن یا حاکم شرع حق طلاق داده می شود)، از همین جا سرچشمه می گیرد و نتیجه مستقیم همین واقعیت است.(۱)

در رساله بدیعه این واژه مستقیماً به موهبت های اجتماعی برای مردان تفسیر شده است:

اسلام معتقد است که در مواهب اجتماعی برای مردان نسبت به زنان درجه ای از برتری است... وللرجال... قید متمم و کامل کننده حکم سابق است و همه آیه معنی واحدی را می رساند و آن این است که: فطرت بین زن و مرد احکام واحدی را قرار داده است، با حفظ برتری مردان در این مواهب اجتماعی...(۲)

بر این اساس مردها حق حکومت، قضاوت و شرکت در جهاد دارند؛ یعنی در مقابل فقره نخست «ولهن مثل الذی...» که وظایف زن و مرد را در حیطه خانواده بیان کرده، فقره دوم، وظایف متفاوت مرد را که در اجتماع تسری می یابد و زن از آن محروم است، بیان می کند.

واضح است اگر مطلب از همین قرار باشد و مردها به حکم آیه مستعد برتری ذاتی در برخورداری از مواهب اجتماعی باشند، به حکم عقل سلیم هم که هر کاری باید به اهل آن واگذار شود، زن ها فاقد حق تصدی مناصب حکومتی خواهند بود؛ چون عملاً درجه ای که از آنان به طور فطری دریغ داشته شده، با این کار به صورت اضافی تحمیل می شود یا خود آنان به ناروایی به آن دست می زنند.

نقد و بررسی

در تفسیرهای فوق و نتیجه گیری هایی که براساس آن صورت گرفته، در درجه نخست سنگینی پیش فرض های خارج از متن (آیه) به روشنی قابل مشاهده است؛ در ابتدا برتری تکوینی مردان را از ضمن ادله انحصاری حق قضاوت، حکومت، طلاق و... مسلم گرفته و آن گاه این آیه را سند کلی و تکوینی آن عنوان کرده اند.

برای نقض این ادعا کافی است در ادله انحصار امتیازهای اجتماعی خدشه و تردید شود (که در جای خود تردیدهایی جدی شده است) و اگر در معنا کردن درجه به یک ارزش تکوینی مستقل از ادله دیگر باز اصرارشود، استفاده حکم مشخص از آن بی نهایت دشوار و بی سابقه است؛ چون امکان کشف و تعیین ملاک برای حکم توسط عقل بشری بدون تصریح شارع نزد فقهای شیعه مردود است.

افزون براین، چنین تفسیری نوعی تقطیع آیه از فضای کلی و سیاق قبلی آن خواهد بود (چون خود جمله «وللرجال» معطوف به یک حکم است.) ازاین رو باید آیه را متناسب با سیاق جملات قبل آن حاوی یک حکم کلی حقوقی دانست(۳) که موارد جزئی آن به تفصیل در نص بیان شده است؛ مثل طلاق، ارث، شهادت، دیه، مهر، نفقه و حضانت.

زیرا موارد منصوص در تفاوت حقوق زنان و مردان - از قبیل آنچه نام برده شد - درحقیقت تفسیر و تبیین حکم اجمالی امتیاز مرد به درجه

ص:۲۵۳

۱- (۱) تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۱۵۸.

۲- (۲) ر. ک: ترجمه رساله بدیعه، ص ۸۸.

۳- (۳) اسدالله جمشیدی و دیگران، جستاری در هستی شناسی زن، ص ۱۰۵.

و قوّام بودن مردان به جای زنان است و این دو آیه حکمی جدا از احکام منصوص را به عنوان امتیاز مردان شامل نمی شود؛ زیرا با بیان موارد منصوص امتیاز مردان، اطلاق دو آیه بسته می شود و به موارد منصوص محصور و مخصوص می شود.(۱)

به این ترتیب، اطلاق اگر هست، در امتیازهای مردان نیست، بلکه در حقوق متقابل زوجین است:

اصل حقوق متقابل زوجین در آیه اول به صراحت ذکر شده است و اطلاق آن، همه حقوق مربوط به خانواده را شامل می شود و اگر ذیل آیه «و الرجال...» نبود، برای حقوق شوهران و همسران در همه امور و از آن جمله طلاق، ارث و نفقه قابل استناد از آیه تلقی می شد.

با این حال جز در موارد منصوص که تفاوت آن دو با دلیل ثابت شده می توان در موارد مشکوک و غیرمنصوص به اطلاق آیه استناد کرد؛ چنان که از اطلاق آیه حکم تساوی حقوق بین شوهران و همسران را به عنوان اصل و قاعده اولیه می توان به دست آورد.

معنی این قاعده توسعه و برابری حقوق زنان و مردان نیست و نیز مفهوم آن نفی یا تردید در خصوص تفاوت های حقوقی و فقهی بین زن و مرد نمی باشد، بلکه لازمه آن محدود کردن تفاوت ها به موارد منصوص و عدم تسری اختلاف مازاد بر منصوص است که در روابط مستحدث خانواده و مسائل زنان و مردان در جامعه اسلامی می توان موارد گوناگونی برای آن جستجو کرد. از جمله موارد بارز آن مسائل اشتغال و نقش سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است.(۲)

۱- (۱) عمید زنجانی، همان، ص ۳۱۲.

۲- (۲) همان، ص ۳۰۷-۳۰۸.

پس فقره «للرجال...» را نمی توان نه ناظر به امتیازهای تکوینی مرد دانست و نه امتیازهای اجتماعی، بلکه اشاره ای کلی به موارد تفاوت های منصوص حقوق مرد است. در غیر این صورت، اگر آن را یک حکم مستقل بگیریم، تعیین مراد خاص برای آن دشوار است؛ چون مفهوم «درجه» دست کم در حوزه تشریع اجمال دارد.

۳- آیه ناتوانی زنان در بیان دلیل

(أَ وَ مَنْ یُنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَهِ وَ هُوَ فِی الْخِصامِ غَیْرُ مُبِینٍ) ؛(۱) آیا کسی (را شریک خدا می کنند) که در زر و زیور پرورش یافته و در (هنگام) مجادله بیانش غیرروشن است؟

مطابق استدلالی که آیت الله معرفت به این آیه کرده، ساختار روحی زن، احساساتی، تجمل گرا و غیرعقلانی است. ازاین رو با سنخ کارهای حکومتی که نیازمند تأنی و تعقل است، تناسب ندارد:

اولاً: ساختار روحی زن تجمل گرا و خودآراست؛ یعنی نقصی که او را از کمالات انسانی منحرف کرده، تا به گمان خویش کمال و جمال خود را با زیور بستن با سنگ و فلزات قیمتی تأمین کند.

ثانیاً: پیوسته دست خوش احساسات است و در گرداب حوادث و پیشامدهای ناگوار زندگی به جای آنکه عقل و تدبیر شایسته به کار گیرد، مغلوب احساسات شده و متانت و بردباری را که لازمه مقابله با پیشامدهای ناگوار زندگی است، از دست می دهد... ازاین رو نخواهند توانست بر اثر غلبه احساسات آنچه در دل دارد، به خوبی و با آرامش مدلل و مبرهن نماید.

۱- (۱) زخرف، آیه ۱۸.

از این آیه به خوبی می توان استفاده کرد که زن نمی تواند بر کرسی قضاوت تکیه زند و با خصومت ها و درگیری ها آن گونه که باید و شاید برخورد کند.(۱)

این استدلال در بحث ما هم (وکالت زن در مجلس) قابل تطبیق است؛ چون ایشان در آغاز این بحث یادآوری کرده است که: شرط ذکوریت به عنوان یک کبرای کلی برای همه مناصب رسمی است که از شئون ولایت عامه می باشد. در مبانی فقهی حکومت اسلامی هم از این آیه مشابه همین تفسیر، برای نفی حکومت زن، به عنوان مؤید استفاده شده است(۲).

نقد و بررسی

در آغاز فصل دوم برداشت های تندتری که از این آیه صورت گرفته است، به شکل مشروح بررسی شد و به طور خلاصه گفتیم: این آیه تعریف هویت زن نیست، بلکه تصویر شخصیت شکل گرفته زن از خلال عوامل تربیتی عصر نزول آیه است بر این اساس، این تصویر قابل تعمیم نیست تا از آن برای همیشه ضعف و احساساتی بودن شخصیت زن را از نظر روحی نتیجه بگیریم.

۴- روایت نبوی

برای نفی مشارکت سیاسی زن به روایات متعددی استناد شده است.

۱- (۱) محمدهادی معرفت، «ناشایستگی زنان برای قضاوت»، فصل نامه حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۴، تابستان ۱۳۷۶. این تفسیر با تفسیری که در قرن هشتم از این آیه شده، شباهت بسیار دارد:... المرأه ناقصه الظاهر والباطن فی الصوره والمعنی، فیکمل نقص ظاهرها وصورتها بلبس الحلی وما فی معناها، لیجبر ما فیها من النقص، واما نقص معناها، فانها ضعیفه عاجزه عن الانتصار لاعباره لها ولا همه»؛ اسماعیل ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، تعلیق: هانی الحاج، ج ۷، ص ۱۷۰.

۲- (۲) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۹.

نویسنده مبانی فقهی حکومت اسلامی بخش زیادی از این دست روایات را تحت هفده عنوان از منابع فریقین گردآوری کرده و با آنها بر نفی جواز حاکمیت زن استدلال کرده است؛(۱) هرچند همه آنها درخصوص مشارکت سیاسی زن وارد نشده است، بلکه موضوعاتی چون: منع از مشاوره با زنان، عدم خروج زن از منزل، لزوم حجاب و نقصان عقل و دین محتوای آنها را تشکیل می دهد، اما چون دخالت و اشتغال در امور سیاسی در سطح کلان با این موارد در تضاد است، از روایات مزبور در جهت منع زن از کارهای حکومتی استفاده شده است.

با توجه به اینکه بخشی از روایات منع از مشاوره، نقصان عقل و مانع بودن حجاب تا حدود لازم مورد ارزیابی قرار گرفت، در اینجا آنها را تکرار نمی کنیم، بلکه به نقل موردی مهم تر از آن روایات باقی مانده می پردازیم که روایت مشهور نبوی است:

عن ابی بکره قال: لقد نفعنی الله بکلمه سمعتها من رسول الله (صلی الله علیه و آله) ایام الجمل، بعد ماکدت ان الحق باصحاب الجمل، فأُقاتل معهم، قال: لمّا بلغ رسول الله (صلی الله علیه و آله) ان اهل فارس قد ملّکوا علیهم بنت کسری، قال: لن یفلح قومٌ وَ لّوَ امرهم امرأه؛(۲)

ابن ابی بکره می گوید: در نبرد جمل نزدیک بود به اصحاب جمل (عایشه) پیوسته و همراه آنان بجنگم که خداوند مرا با سخنی که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیده بودم، نجات داد. هنگامی که به پیامبر (صلی الله علیه و آله) خبر رسید که

۱- (۱) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۱۲۰-۱۳۱.

۲- (۲) صحیح البخاری، ص ۷۸۱: باب ۸۴ - کتاب النبی (صلی الله علیه و آله) الی کسری وقیصر؛ احمد البیهقی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۳۷ باب: لایاتم الرجل بامرأه، همان، ج ۱۵، ص ۱۰۰، باب: لایول الوالی امرأه ولا فاسقا ولا جاهلا امر القضاء.

اهـل فارس (ایران) پادشاهی خود را به دست دختر کسـری (پوران دخت) سپرده انـد، فرمود: قومی که حکومت خود را به زن می سپارد، هرگز رستگار نمی شود.

از منابع شیعی، این روایت را فقط تحف العقول به صورت مرسل با این تعبیر آورده است:

لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأه.(۱)

در دلالت این روایت بر مـدعا چنـدان تردیدی نیست؛ چون رسالت دین مقدس اسـلام و عموما همه ادیان آسـمانی رسـتگاری انسـان است و وقتی حکومت زن مانع این رسـتگاری تلقی شود، از باب عمل به مقـدمه واجب نبایـد به زنان اجازه داد که مانع راه سعادت انسان شوند.(۲)

این روایت در میان عده ای از فقهای شیعه برای نفی دخالت زن در امور حکومتی مورد استناد قرارگرفته است؛ مثلا:

شیخ طوسی (رحمه الله)، خلاف، کتاب آداب القضاء، شرط مرد بودن قاضی، ج ۶، ص ۲۱۳.

شهید ثانی (رحمه الله)، مسالک الافهام، همین بحث، ج ۱۳، ص ۳۲۸.

ملّا احمد نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۶.

سید یزدی طباطبایی (رحمه الله)، تکمله العروه الوثقی، ج ۲، ص ۵ بعد از اجماع؛

منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، برای منع زن از تصدی مناصب حکومت، ج ۱، ص ۳۵۳؛

۱- (۱) ابو محمد الحسن ابن شعبه الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول، ص ۳۱.
۲- (۲) ابن الحجر العسـقلانی، سـبل السـلام شرح بلوغ المرام، ص ۱۹۲۳؛ عـارف علی عـارف، تولی المرأه منصب القضاء بین تراثنا الفقهی والواقع المعاصر، التجدید، س ۱، ع ۲، مالزی ۱۹۹۷ م. ص ۹۵-۹۶.

جمعی از نویسندگان، زن و انتخابات، برای منع زن از شرکت در انتخابات، ص ۶۴؛

حسینی تهرانی، رساله بدیعه، برای منع زن از حکومت، قضاء و فتوا، ص ۱۳۶؛

معرفت، فصل نامه حکومت اسلامی، برای ناشایستگی زنان در امر قضاوت، بلکه مطلق مناصب و پست های حساس، سال دوم، ش ۴، ص ۳۹؛

اکثریت فقهای اهل سنت، در تحریم تصدی مناصب حکومتی برای زن. از باب نمونه: فتوای معروفی که شورای فتوای جامعة الازهر مبنی بر تحریم شرکت زن در انتخابات (شوال ۱۳۷۱ ه / ژولای ۱۹۵۲ م.) صادر کرده و عمده دلیل آن را همین روایت ذکر کرده اند.(۱)

وهبه الزحیلی (از فقهای معاصر اهل سنت)، الفقه الاسلامی و ادلته، در شروط القاضی، شرط ذکوریت، ج ۸، ص ۵۹۳۷.

درباره سند آن گفته اند: این حدیث یکی از احادیث معروف نبوی است و با مراجعه به کتب تاریخ و حدیث و استدلال می توان گفت که این حدیث متواتر است.(۲) علاوه بر این، گویا شهرت آن به این معنی که فقها طبق آن فتوا داده اند، امری مسلم است.(۳)

دراین صورت اگر متواتر هم نبوده وحتی ضعیف باشد، طبق مبنای کسانی که عمل مشهور به حدیث ضعیف را (به معنای استناد در فتوا) جبران کننده ضعف آن می دانند، برای استدلال کافی است. برخی هم

۱- (۱) مجله رساله الاسلام، سال چهارم، ش ۴، مجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیه - بنیاد پژوهش های قدس رضوی، ط ۲:۱۹۹۱ م، ج ۳، ص ۳۱۵.

۲- (۲) زین العابدین قربانی و دیگران، زن و انتخابات، ص ۷۰.

۳- (۳) رساله بدیعه، ص ۲۰۲.

گفته اند اعتماد صاحب مسالک دلیل بر موثوقیت صدور آن از معصوم است؛ چون ممکن است ایشان به موجب قراین و دلایلی به سند آن اطمینان کرده باشد که ما از آن بی اطلاعیم. همین اعتماد با اشرافی که وی در حدیث داشته، ما را درباره سند آن خاطرجمع می کند و دیگر حتی لازم نیست سند آن را از بیهقی نقل کنیم.(۱)

نقد و بررسی

سند: بر مبنای موازین رجالی شیعه، در سند این روایت ارسال وجود دارد و از این جهت حجیت آن محل تردید است؛ یعنی نه تنها متواتر بودن آن مسلم نیست که حتی شهرت آن نیز غیرقابل قبول است؛ چون ادعای شهرت درباره این حدیث مبنی بر توهمی است که مستند فتوای مشهور را در باب منع قضاوت زن، همین روایت گمان کرده اند؛ درحالی که به این روایت بیشتر به چشم یک مؤید نگریسته شده و مقدم بر آن پایه های استدلال با مقدمات دیگر تحکیم یافته است. شهرت در جایی موجب جبران ضعف سند روایت می شود که فقها با استناد آن فتوا داده باشند؛ این عمل مشهور است که اطمینان و وثوق به صدور روایت را از معصوم (علیهم السلام) فراهم می آورد:

فاذا لم یکن فی المساله الا روایه واحده ضعیفه السند ولکن الاصحاب عملوا بها انجبرضعفها وجاز الاستدلال بها؛(۲) اگر در یک مسأله غیر از روایتی ضعیف السند وجود نداشته باشد، اما اصحاب براساس همان عمل کرده و فتوا داده باشند، ضعف این روایت جبران شده و استدلال بدان جایزخواهد بود.

۱- (۱) السید محمد الحسینی الشیرازی، الفقه (کتاب القضاء)، ج ۸۴، ص ۳۱.

۲- (۲) میرزاعلی مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۱۵۵.

تازه، مراد از عمل مشهور (در دیدگاه کسانی که عمل مشهور را موجب جبران ضعف روایت می دانند) عمل قدمای اصحاب است که چون به عصر ائمه معصومین (علیهم السلام) نزدیک بوده اند، امکان دسترسی آنها به قراین و شواهد برای صحت و سقم یک خبر بعید نیست، اما روایت نبوی مورد بحث بر فرض استناد، برای نخستین بار در خلاف شیخ طوسی مورد استناد قرار گرفته است و این موقعیت زمانی شیخ مناسب چنان استنتاجی نیست. بگذریم از اینکه خود این مبنا که عمل مشهور ضعف روایت را جبران می کند، از نظر برخی مخدوش است؛ زیرا نه دلیل بر حجیت حدیث ضعیف وجود دارد و نه برحجیت قول مشهور. در نتیجه از جمع این دو غیر حجت، حجیت حاصل نمی شود.(۱)

اما دلالت: ۱. باید گفت آن گونه که از ظاهر این روایت پیداست، رستگاری در حکومت زن نفی ابد شده و هیچ روزنه امیدی باقی نمانده و به گفته انور حافظ جز به زن بودن به هیچ عنوان دیگری مرتبط نشده

۱- (۱) ان الخبرالضعیف لا یکون حجه فی نفسه علی الفرض، کذالک فتوی المشهور غیرحجه علی الفرض ایضاً وانضمام غیرحجه الی غیرالحجه لایوجب الحجیه، فان انضمام العدم الی العدم لاینتج الا العدم... هذاکله من حیث الکبری.. واما الصغری – وهی استناد المشهور الی الخبرالضعیف فی مقام العمل والفتوی – فاثباتها اشکل من الکبری، لان مراد القائلین بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الاصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (علیهم السلام) والقدماء لم یتعرضوا للاستدلال فی کتبهم لیعلم استنادهم الی الخبر الضعیف، وانما المذکور فی کتبهم مجرد الفتوی والمتعرض الاستدلال انما هو الشیخ الطوسی (رحمه الله) فی المسبوط، فمن این یستکشف عمل قدماء الاصحاب بخبر ضعیف واستنادهم الیه، غایه الامر انا نجد فتوی منهم مطابقه لخبرالضعیف، ومجرد المطابقه لایدل علی انهم استندوا فی هذه الفتوی الی هذا الخبر.» ابوالقاسم الخویی، مصباح الاصول، تقریر: السیدمحمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲.

است.(۱) از این جهت اطلاق این روایت با نقل و عقل مغایرت دارد. مغایرت با نقل به این دلیل است که در قرآن از زن و حکومتش - یعنی ملکه سبا - تمجید شده است که هم خود فرزانه سیاست بوده و هم توانسته در قلمرو ملک خود هر آنچه شایسته یک حکومت موفق است، فراهم کند. خداوند درباره ملکه سبا می فرماید:

(أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمانَ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ) (۲)

که با عزت از وی یاد می کند و نام می برد و سرانجام او را عاقله معرفی می نماید. هنر در این نیست که انسان در برابر حق سرفرازی کند - چون سر می شکند - بلکه هنر این است که انسان در پیشگاه حق خضوع کند و این هنر را ذات اقدس الله به ملکه سبا نسبت می دهد، با اینکه از قدرت فراوانی برخوردار بود:

(وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَها عَرْشٌ عَظِيمٌ) (۳)

اگر کسی که چنین قدرتی دارد و از همه امکانات و قدرت های سیاسی و نظامی برخوردار است، بیاید و تسلیم بنده خدا شود، این نشانه عقل است.(۴)

مغایرت اطلاق روایت با عقل هم از آن روست که رستگاری و فلاح موضوعی مرموز، غیر قابل فهم و تجربه ناپذیر نیست، بلکه می شود آن را در آزمون گاه تاریخ و جریان زندگی بشر دید که گذشته از نمونه ملکه

۱- (۱) والعله فی ذالک کله تولی المرأه فی قیاده الامه، لان النبی (صلی الله علیه و آله) رتب عدم الفلاح علی المرأه تتولی امور القوم ولم یات فی الفاظ الرسول بیان اوصاف اخری او تخصص صذالک بقوم او بزمن اوببلد...: محمد انور، حافظ، ولایه المرأه فی الفقه الاسلامی، دار بلنسیه للنشر والتوزیع، المملکه العربیه السعودیه، ط ۱:۱۴۲۰ ه، ص ۹۵.
۲- (۲) نمل، آیه ۴۴.
۳- (۳) ۳. نمل، آیه ۲۳.
۴- (۴) زن در آیینه جلال وجمال، ص ۳۲۸.

سبا آیا واقعاً تا آنجا که تاریخ حضور زن را در عرصه حکومت به یاد می آورد، دست آورد حکومت او بدبختی و فلاکت و تباهی بوده است؟ پاسخ مثبت به این پرسش بسیار دشوار، و بلکه خلاف آن محرز است. یکی از نویسندگان معاصر می گوید:

من در باب آنچه بیهقی نقل کرده، تردید نمی کردم، اگر به چشم در روزگار خودمان نمی دیدم که زنانی مثل خانم گاندی دختر نهرو هفتصد میلیون آدم را اداره کرد و مشتی آدم فقیر را که از گرسنگی در کنار خیابان جان می دادند، در اثر انقلاب سبز به جایی رساند که خود صادرکننده گندم شدند.(۱)

۲. طبق آنچه مجمل التواریخ و القصص نقل می کند: حکومت پوران دخت اصلاً مقارن عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نبوده است. تمام دوره حکومت او حداکثر یک سال و نیم گزارش شده که سه ماه آن در عصر خلیفه دوم سپری شده است.

پادشاهی بوران دخت پرویز یک سال و چهار ماه بود و روزگار قوت اسلام بود و سپاه همی فرستاد به حرب عرب و همان مدت به مداین بمرد.(۲)

اندر عهد بوران دخت، پیامبر (علیه السلام) درگذشته بود و ابوبکر صدیق به خلیفتی نشست و آخر عهدش بود. چون سه ماه از ملک بوران بگذشت، خلافت به عمربن الخطاب رسید.(۳)

۱- (۱) ابراهیم باستانی پاریزی، جامع المقدمات، ج ۲، ص ۹۱۱.
۲- (۲) مجمل التواریخ والقصص، از: نواده مهلب پسر محمد شادی، ویرایش: سیف الدین نجم آبادی زیگفروید، ص ۶. اینکه مدت حکومت او یک سال و چهار ماه بوده است، در برخی منابع دیگر هم ذکر شده است: پرفسور آرتور کیرستین، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه: رشید یاسمی، ج ۱، ص ۳۵۷.
۳- (۳) مجمل التواریخ والقصص، ص ۷۵.

با این گزارش، تناقض هایی که متن این روایت با داده های تاریخی دارد، کاملاً آشکار می شود و چنین سندی پر از تناقض با عقل، نقل و تاریخ شایسته استدلال برای چنین امر مهمی نخواهد بود.

۵- اجماع

(۱)

از ادله دیگری که در زمینه نفی مشارکت زن در حکومت بدان استدلال شده، اجماع است، ولی به دلیل آنکه درباره حکومت زن و اصولاً شرایط حاکم حداقل از این زاویه در فقه شیعه به طور مستقل بحث نشده است، غالباً از اجماع که در باب شرط مرد بودن قاضی عنوان شده، برای این منظور استفاده شده است؛ زیرا اعتبار این شرط در قاضی نه به دلیل خصوصیت منصب قضا بلکه به جهت ماهیت حکومتی آن است؛ یعنی - چنان که آیت الله معرفت نیز می گوید - شرط ذکوریت در درجه نخست از شروط کلی مناصب مهم و حساس حکومت است که یکی از مصادیق آن را نهاد قضاوت تشکیل می دهد.

بنابراین، در تصدی نهاد مجلس نیز که امروزه اگرنه مهم ترین رکن حکومت دست کم یک رکن اساسی آن است، همان شرایط با همان دلیل معتبر خواهد بود. البته می توان گفت: اجماع درباره عدم جواز نمایندگی

۱- (۱) اجماع: اتفاق عده ای از فقها در یک مسأله است؛. اتفاقی که انسان از آن به موافقت معصوم قطع پیدا کند، بنابراین، خود اتفاق حکم شرعی نخواهد بود، بلکه چون کاشف از قول معصوم (علیه السلام) (طبق دیدگاه شیعه) است، حجت خواهد بود؛ یعنی امکان دارد انسان از توافق عده ای در یک مسأله (بر مبنای لطف یا تراکم احتمالات) قطع به موافقت معصوم (علیه السلام) پیدا نماید. به هر صورت نقش اجماع نقش خبر متواتر است. با این تفاوت که خبر لفظا کاشف از قول معصوم (علیهم السلام) است و اجماع حدسا. برای اطلاع بیشتر از ماهیت اجماع، ر. ک: محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ص ۴۵۱؛ الشهید السید محمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول، (الحلقه الاولی)، ج ۱، ص ۲۷۳.

زن در مجلس صریحاً هم مطرح شده است؛ چون در رساله بدیعه پس از ذکر ادله متعدد از قرآن، اجماع، روایت، سیره و... مبنی بر حرمت تصدی قضا و حکومت از سوی زن، وقتی به مشارکت زن در مجلس می رسد، عمدتاً به همان ادله قبل اکتفا می کند:

از آنچه تاکنون گفتیم، روشن است که جایز نیست زن به مجلس شورا راه یابد، هرچند فقیه و مجتهد باشد.(۱)

بررسی اجماع

۱. برای اشراف به واقعیت مسأله، ابتدا لازم است بدانیم شرط مرد بودن قاضی در فقه شیعه نخستین بار از سوی شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ه) در خلاف مطرح شده است. ایشان در این کتاب می گوید به دو دلیل زن نمی تواند قاضی باشد:

الف) خداوند موقعیت زن را مؤخر از مرد قرار داده است. ازاین رو راه دادن زنان به این سمت ها نوعی تسلط دادن آنها بر مردان و مقدم داشتن آنان بر مردان خواهد بود.

ب) درحدیث نبوی آمده است: قومی که زمام امور خود را به دست زن می سپارد، روی رستگاری نخواهد دید.(۲)

این لحن سخن شیخ در مبسوط تغییر می یابد. وی در این کتاب قضاوت زن را نسبتاً می پذیرد؛ چون فرموده است: قول به عدم جواز قضاوت زن اصح است.(۳) معنای این سخن آن است که قضاوت زن شرعا چندان بیراه هم نیست.

۱- (۱) ترجمه رساله بدیعه، ص ۲۱۵.

۲- (۲) وروی عن النبی (علیه السلام) انه قال: لایفلح قوم ولیتهم امرأه. الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۳.

۳- (۳) الشرط الثالث: ان یکون کاملا فی امرین: کامل الخلقه والاحکام... واما کمال الاحکام، فان یکون بالغا عاقلا ذکرا فان المرأه لاینعقد لها القضاء بحال، وقال بعضهم: یجوز ان تکون المرأه قاضیه، والاول اصح. المبسوط، ص ۱۰۱.

دو قرن پس از ایشان فقیه بزرگی که این شرط را برای قاضی مسلم گرفت، محقق حلی (رحمه الله) (۶۴۸-۷۲۶ ه) بود.(۱) رفته رفته در دوره های متاخر، پس از محقق (رحمه الله) شرط مرد بودن قاضی مثل خود شرایع حضور وسیع پیدا کرده تا آنکه اجماعی بودن آن بر سر زبان ها می افتد.(۲)

دراین میان آنچه مسلم است اینکه در دوره های بسیاری قضیه «ذکوریت در قضا» مسکوت بوده و از آغاز هم بیشتر با پشتوانه های روایی در فقه مطرح شده است، ازاین رو ادعای اجماع برای آن با درنظرداشت سرگذشت مسأله درآرای فقها بیشتر مبتنی بر تسامح اصطلاحی است تا واقعیت؛ زیرا ادعای اجماع در مسأله ای که این نشیب و فرازها را داشته، نمی تواند حتی بر محمل بی اطلاعی قائلان به آن توجیه شود.

افزون بر این، برخی از فقها جواز قضاوت زن را مورد توجه قرار

۱- (۱) محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۷، ص ۱۵۹. نام کامل کتاب شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام است. این کتاب از نظر تبویب و جامعیت بهترین کتاب فقهی است. از زمان تألیف تا الان در همه مراکز علمی تشیع جزء متون درسی بوده است و در تمام این مدت فقها بحث و تدریس خویش را بر محور آن سامانـدهی می کرده اند. بخش زیادی از موسوعه های فقه شیعه که بعد از این کتاب نگاشته شده، شرح شرایع محقق بوده اند. مجموعه هایی که مشخصاً تحت عنوان شرح بر این کتاب تألیف شده، بالغ بر هشتاد عنوان کتاب می شود؛ یعنی به طور میانگین در هر قرن افزون بر ده شرح برای این کتاب در حوزه های فقه شیعه تألیف شده است: آغابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۷ و ۳۱۶-۳۳۲.

۲- (۲) ر. ک: فاضل لنکرانی، دروس خارج فقه (بحث قضاء)، روزنامه آموزشی پژوهشی فیضیه، ش ۴، سال تحصیلی ۷۷-۷۶، ص ۱۹؛ ابوالقاسم الخویی، مبانی تکمله المنهاج، موسوعه الامام الخویی، ج ۴۱، القضاء والشهادات، ص ۱۳؛ السید محمد کاظم الیزدی الطباطبایی، تکمله العروه الوثقی، ج ۲، ص ۵؛ جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۲.

داده و عمـده مانعی که بر سر راه این نظریه دیـده انـد، عوارض جانبی قضاوت زن، از قبیل اختلاط با اجانب، حجاب و.. بوده است.

این دغدغه ها نشان می دهد اگر این بزرگان دلیلی چون اجماع در دست داشتند، بر مسائل فرعی ای که نمی تواند دلیل متقنی باشـد، تمرکز پیـدا نمی کردنـد. صاحب مجمع الفائده والبرهان (۹۹۳ ه) از فقهـایی است که نه تنهـا به اعتراف صـاحب جواهر اجماع در این مسأله را قبول نداشته(۱) که خود تمایل به جواز آن را از رهگـذر همین عدم دلیل بر منع قضاوت زن ابراز کرده است:

اعتبار شـرط ذکوریت در قاضـی، در مواردی که زن نمی تواند مداخله کند، روشن است، اما در غیر این مورد با اینکه مشـهور عـدم جواز است، من دلیل روشـنی برای آن نمی بینم. بنابراین، اگر اجماع منع زن از قضاوت وجود داشـته باشـد، جای مناقشـه نیست، ولی در غیراین صورت، قضاوت زنی که با اجتماع شرایط در میان زنان قضاوت کند محذور نخواهد داشت.(۲)

این نظریه، در گام نخست مانع بر سر راه قضاوت زن را حشرونشر با مردان می دانـد که در این محـدوده قضاوت زن مشـکل جانبی دارد، اما در میان زنان چون این مشکل نیست، محذور دیگری وجود نخواهد داشت.

این معیـار که برای طبقه بنـدی محـدوده جواز و عـدم جواز قضاوت زن این فقیه برگزیـده، دغـدغه های اصـلی را از اجماع به مسائل دیگر فرا

۱- (۱) صاحب جواهر پس از ذکر شـرایط شـش گانه قاضـی (بلوغ، عقل کامل، ایمان، عدالت، پاکزادی، علم مرد بودن)، بعد از نقل اجماع از سوی صاحب مسالک و ریاض مبنی بر اعتبار این شرایط، می فرماید: اردبیلی جز برای سومی و ششمی قائل به اجماع است؛ جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۳.

۲- (۲) مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۱۵.

می افکند؛ چنانکه مشابه این موقف را در برابر این شرط میرزای قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱ ه (در جامع الشتات برمی گزیند. ایشان در شرایط قاضی وقتی به شرط ذکوریت می رسد، می فرماید:

در اعتبار این شرط دو چیز دخالت دارد: ۱. علت هایی از قبیل اینکه قضاوت زن موجب ظاهر شدن در میان مردم شده و نیز اشتغال به این سمت نیازمند تمیز خصوم و شهود از همدیگر است و زنان چون طبعاً فراموش کارند و در بیان ضعف دارند، از عهده این مهم برنمی آیند. ۲. اجماع.

صاحب غنایم الایام در مقام حل مشکل، نخست عدم فراگیری این علت ها را در زنان یادآور می شود که اولاً: این مشکلات فطری نیست تا به طور مطلق زن بودن مانعی برای قضاوت تلقی شود. ثانیاً: اجماع اگر وجود داشته باشد، کلیت ندارد تا همه موارد - یعنی محدوده ای مثل قضاوت در میان زنان - را فرا گیرد.(۱)

عین این نظریه قبلاً در شرح من لایحضره الفقیه از ناحیه مجلسی اول (۱۰۰۳-۱۰۷۰ ه (ابراز شده است. با این تفاوت که ایشان اجماع را مربوط به قاضی منصوب در دوره حضور معصوم (علیه السلام) می داند.(۲)

گذشته از اینها اکنون در دوره معاصر برخی به تصریح یا تلویح از جواز قضاوت زن به حسب ادله سخن گفته اند.(۳) مسلم اگر اجماع در قضیه قطعی بود، این گونه موضع گیری در برابر آن هزینه غیر قابل پیش بینی داشت.

۱- (۱) میرزای قمی، ابوالقاسم محمد حسن، جامع الشتات، ج ۲، ص ۶۸۰.

۲- (۲) علامه محمدتقی المجلسی (معروف به مجلسی اول)، روضه المتقین، تصحیح وتعلیق: سیدحسین موسوی و شیخ علی پناه اشتهاردی، ج ۱۲، ص ۱۹۱.

۳- (۳) ر. ک: محمد حسین فضل الله، دنیاء المرأه، ص ۱۲۲.

پس از مجموع این نکات می توان مطمئن شد که اجماع ادعا شده در شرط مردبودن قاضی به دور از دقت های اصطلاحی اجماع عنوان شده است و منطبق بر هیچ تعریف پذیرفته شده ای نیست؛ نه تعریف محقق قمی و نه تعریف شهید صدر. چراکه در تعریف و مبنای محقق قمی اجماع معتبری که حدساً کاشف از قول معصوم باشد، اتفاق فقها در طول تاریخ فقه است.(۱) و در تعریف شهید هم باید اتفاق فقها در سطحی باشد که موجب احراز حکم شرعی شود.(۲) اما آیا اجماع در باب قضا می تواند از چنین جایگاهی در اندیشه اصولی شهید برخوردار باشد؟ بسیار بعید، بلکه غیرممکن است؛ زیرا از نظر ایشان با چند چالش مبنایی در اینجا مواجه هستیم:

اولاً، یکی از شرایط حجیت اجماع این است که از ناحیه فقهای نزدیک به عصر معصومین (علیهم السلام) و پیوسته به دوره راویان و حاملان احادیث باشد؛ چون به دلیل نزدیک بودن آنها به عصر حضور، کشف یک مسأله شرعی که به گونه ای نانوشته از معصوم و یا راویان به دستشان رسیده باشد، کاملاً معقول و ممکن است.

ثانیاً، مُجمعین (با اجتماع شرایط تاریخی فوق) باید در مسأله مورد اجماع به مدرک مشخصی تصریح نکرده باشند، بلکه حتی استناد آنها به مدرکی معین احتمال داده نشود، که در این صورت خود آن مدرک مستقیماً ارزیابی خواهد شد؛ نه اتفاق فقها. آری، این اتفاق در تعیین فهم مراد از همان مدرک (روایت) کمک خواهد کرد؛ زیرا کسانی که به عصر

۱- (۱) محقق قمی، قوانین الاصول، ص ۳۵۴. برای مطالعه تقریر فارسی، ر. ک: مصطفی محقق داماد، اصول فقه، دفتر دوم، ص ۱۰۰.

۲- (۲) دروس فی علم الاصول (الحلقه الثانیه)، ج ۱، ص ۲۷۳.

صدور روایت نزدیک بوده اند، بر شرایط زمان صدور هم اشراف بیشتر داشته اند و از این رهگذر ممکن است قراینی در اختیار آنها بوده باشد که ما از آن بی اطلاع باشیم.

ثالثاً، مسأله مورد ادعا از مسائلی باشد که امکان تشریع آن جز از ناحیه شارع احتمال داده نشود. بنابراین، اگر در اجماع شائبه دخالت قواعد عقلی - عرفی یا حتی عموم و اطلاقی در میان باشد، اجماع مورد نظر حجت نخواهد بود(۱).

اکنون با توجه به این شرایط می توان گفت: شرط ذکوریت قاضی - چنان که توضیح داده شد - نخستین بار از سوی شیخ (قرن پنجم) در خلاف مطرح شده است. گذشته از آنکه این عصر برای اجماع معتبر مناسب نیست و اتفاقی بودن آن را در این عصر حتی خود شیخ ادعا نکرده است. نیز شیخ - چنان که گذشت - و بسیاری از فقهای دیگری که به این موضوع پرداخته اند، به روایت هایی مشخص استناد کرده اند. از این نظر اجماع بر فرض تحقق مدرکی خواهد بود. همچنین دخالت ذهنیت های منفی ضدّ زن که همواره باوری مسلط نسبت به زن را شکل می داده، بعید نیست.

۲. علاوه بر اینها اجماع دلیل لبی (عقلی) است و گستره دلالت آن محدود بوده و مانند دلیل لفظی تعمیم پذیر نیست. ازاین رو باید به همان معقد اجماع (شرط قضاوت) اکتفا کرد و از تعمیم آن به غیر مورد متیقن (همه مناصب حکومتی) خودداری کرد.(۲)

۱- (۱) همان (الحلقه الثالثه)، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۲- (۲) همان، ص ۱۴۹. برای اطلاع از اشکالات دیگر اجماع مورد ادعا ر. ک: الشیخ جعفر السبحانی، نظام القضاء والشهاده فی الشریعه الاسلامیه الغراء، ج ۱، ص ۴۶-۴۹.

۳. گذشته از آنکه تحقق اجماع مبنی بر منع قضاوت زن مسلم نیست، عمده شرایط قضاوت اقدام های احتیاطی است که به منظور جلوگیری از تضییع حقوق مردم و تطبیق و اجرای دقیق احکام شریعت اتخاذ شده است. چون در قضاوت بالاترین مرجع تصمیم گیری و تعیین کننده شخص قاضی است، هیچ نهاد بیرونی ای که بر عمل کرد او نظارت داشته باشد، پیش بینی نشده است، اما نهاد مجلس شورا ماهیت جمعی - شورایی دارد که عمل کرد آن از طریق تشاور و تبادل آرا جریان می یابد. این ویژگی تفاوت اندکی نیست و یک برجستگی ماهوی برای این نهاد است؛ زیرا از تشاور سهو و کژ کم تر رود...(۱) چون عملاً- به طور نظام یافته مجلس را ملزم به خردورزی جمعی کرده تا فعالیت و کارکردهای آن هم زمان با تولید، بهره منـد از اصلاح و نقد درونی باشد و در نتیجه عمل زن و هرکس دیگری در درون این ساختار با عبور از لایه های نقد و تعدیل صدور یافته و چنین عملی بیش از آنکه شناسنامه فردی و صنفی داشته باشد، شناسنامه عقلانیت جمعی دارد که محصول تعاطی و تضارب اندیشه ها است.

به همین روی که نقش انضمامی افراد خود در این نهاد یک تدبیر احتیاطی است، احتیاطاندیشی های مفرط اگر در دیگر نهادهای حکومتی حایز اهمیت باشد، در اینجا بدان پیمانه اهمیت ندارد.

افزون بر این، اصولاً- ماهیت شورایی نهاد مجلس اقتضا دارد که این نهاد، نهاد نمایندگی افکار عموم مردم باشد؛ زیرا فلسفه اساسی شورا،

۱- (۱) . امرهم شوری برای این بودکز تشاور سهو و کثر کمتر رودکاین خردها چون مصابیح انور استبیست مصباح از یکی روشن تر است مثنوی معنوی، ج ۲، دفتر ششم، ص ۱۰۱۴، ابیات ۲۶۱۲-۲۶۱۳.

رسیدن به بهترین راه و روش جهت تأمین مصالح از طریق شناخت راه های گوناگون آنهاست. پیداست تأمین این مهم جز با مشارکت همه اصناف مردم، اعم از زن و مرد میسر نخواهد شد. هیچ اطمینانی نخواهد بود که با صرف نظر از حضور زنان در این نهاد، بخش زیادی از منابع تجارب و تفکر بدون دلیل بایکوت تبعیض آمیز نشده باشد.

۶- سیره مسلمانان

آخرین دلیلی که در زمینه نفی مشارکت سیاسی زن در این مقال بررسی می شود، سیره است. گفته شده است: در طول تاریخ اسلام به رغم تنوع سلسله های حکومتی موردی یافت نمی شود که زن به حکومت گماشته شده باشد. ثبات عمل مسلمانان به این شکل پیوسته در ادوار طولانی حکایت از یک بازدارندگی شرعی می کند که مسلمانان بر اساس تعهد و پایبندی بدان (حکم شرعی) اجازه نداده اند زن در سمت های حکومتی ظاهر شود. استاد شهید مطهری در تقریر این استدلال می فرماید:

یکی از چیزهایی که به عنوان دلیل ذکر کرده اند، سیره است. سیره یعنی روش. گفته اند که در زمان پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله) و هم در زمان خلفا عمل مسلمین، روش و رفتار آنان هرگز این نبوده است که زنان متصدی امور سیاسی بشوند؛ یعنی هیچ وقت مثلا یک زن به عنوان یک والی در جایی معین نشده است(۱).

آیت الله تهرانی با قاطعیت می گوید:

اما سیره مسلمانان بدون اشکال متحقق است. و معنای سیره این است که قاطبه مسلمانان از فقها، علما و حکام شیعه و سنی از زمان پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تا به حال همگی ملتزم بوده اند که زنان را به

۱- (۱) «زن وسیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۴، تیر ۱۳۷۱، ص ۱۵-۱۶.

حکومت و امارت و قضاوت منصوب نکنند، با اینکه زنان دانشمند، عاقل و فهیم و دارای محاسن اخلاقی در طول تاریخ موجود بوده اند... این مطلب نمی تواند جز از راه عدم سازش آن با روح اسلام و شریعت محمدی (صلی الله علیه و آله) باشد؛ به طوری که حکام نمی توانستند در نظر عامه مردم که آن را ضروری و بدیهی از اسلام می دانستند، مخالفت کنند(۱).

نام برده یک مورد تخطی از این سیره را سراغ دارد که مسلمانان در طول تاریخ تاوان آن را داده و هنوز هم می دهند:

وقتی ریاست به زن سپرده می شود و ما یک نمونه اش را در اسلام می بینیم (جنگ جمل به رهبری عایشه) چنین مفاسدی بر آن مترتب می شود که دوازده هزار نفر کشته می شوند. الی غیر ذالک از مفاسدی که پس از آن دامنگیر اسلام و مسلمانان شد و تا امروز اثرات همان یک جنگ جمل باقی است.(۲)

نقد و بررسی

در پاسخ به این استدلال باید گفت: اولاً، خود این مدعا قابل نقض است؛ زیرا در تاریخ سیاسی اسلام نمونه هایی از حکومت زن در سمت سلطنت به ثبت رسیده است. برای نمونه شجره الدر (و ۶۵۵ ه) همسر الملک الصالح نجم الدین آیبک (۶۴۷ ه) زنی است که در بحرانی ترین شرایط (جنگ های صلیبی ۴۹۲-۵۸۳ ه) پس از مرگ شوهرش زمام قدرت را در مصر به دست گرفت. این زن وقتی در گرماگرم جنگ شوهرش فوت می کند خبر مرگ او را برای حفظ روحیه سپاه محرمانه

۱- (۱) رساله بدیعه، ص ۱۳۳؛ الفاضل الصفار، فقه الدوله، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ابن قدامه، المغنی والشرح الکبیر علی متن المقنع، ج ۱۱، ص ۳۸۱.

۲- (۲) حسینی تهرانی، ولایت فقیه و حکومت در اسلام، تنظیم: محسن سعیدی و محمدحسین رجبی، ج ۳، ص ۱۷۸.

نگاه می دارد وخود ابتدا به نام وی اوضاع را اداره کرده و جبهه جنگ را فرماندهی می کند.

در همین مدت سپاهیان او به موفقیت های درخشانی دست یافته و با آزاد کردن سرزمین اشغال شده (دمیاط) فرمانده جنگ صلیبیان، لوی نهم پادشاه قدیس شده فرانسه و بسیاری از لشکریان او را به اسارت درمی آورد(۱).

شجره الدر به طور رسمی در صفر ۶۴۸ ه به سلطنت رسیده و سکه به نامش زده می شود،(۲) اما دو ماه بعد این عنوان را به شوهر بعدی خود آیبک واگذار می کند(۳) البته تا زمان مرگش به تعبیر زرکلی سیطره خود را بر قلمرو مصر حفظ کرد(۴).

جز این مورد، در فهرست سلسله سلاطین اتجه یا اچه (۹۰۱-۱۴۹۶/۱۳۲۱-۱۹۰۳) حداقل نام پنج ملکه زن برده شده است که پیاپی سلطنت کرده اند.(۵)

ثانیاً، اینکه زن در دوران صدر اسلام به حکومت گماشته نشده، نمی تواند دلیل بر حرمت شرعی باشد: الترک لیس بحجه؛ چون این تنها دلیل بر این است که از نظر پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) مردان در این

۱- (۱) تاریخ اسلام، پژوهش: دانشگاه کمبریج، زیرنظر: پی. ام. هولت و آن. ک. من. لمبتون، ترجمه: احمد آرام، ص ۲۷۸. نام کامل این زن: شجره الدر الصالحیه ام خلیل، الملقبه بعصمه الدین: ملکه مصر ذکر شده است؛ خیر الدین، کلی، الاعلام، ج ۳، ص ۱۵۸.

۲- (۲) در سکه به نام این زن این عبارت حک شده بود: المستعصمه الصالحیه، ملکه المسلمین، والده الملک المنصور خلیل امیرالمؤمنین؛ خیرالدین، الاعلام، ج ۳، ص ۱۵۸.

۳- (۳) حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به اهتمام: عبدالحسین نوایی، ص ۵۱۷. برخی مدت حکومت رسمی او را هشت ماه گفته اند؛ ر. ک: القلقشندی، صبح الاعشی، ج ۳، ص ۴۹۷.

۴- (۴) زرکلی، همان.

۵- (۵) ادموند باسورث کلیفورد، سلسله های اسلامی جدید، ترجمه: فریدون بدره ای، ص ۶۴۸.

کارها نسبت به زنان اولویت داشته اند، اما آیا این دلیل بر ممنوعیت شرعی و حرام بودن هم می شود؟ اولویت و صلاحیت یک بحث است، ولی بحث ما در این است که آیا از این سیره می توان حرمت شرعی را استفاده کرد؟(۱)

چنین استفاده ای با توجه به اینکه سیره در ظهور و عموم از قبیل دلیل لفظی نیست و بی زبان است، بسیار دشوار خواهد بود.(۲) مضافا اینکه در تاریخ صدر اسلام درست است که زن به سمت های ولایت، قضاوت و... منصوب نشده است، اما در مؤلفه های دیگر - که نمونه آن را در بیعت گفتیم - کمال مشارکت را داشته است. و این حرکت در زمانه خود متناسب با آگاهی ها و تجاربی که زنان می توانستند در درون فرهنگ موجود کسب کنند، بی نهایت حایز اهمیت است.

از خلال فرهنگی که سفارش های پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله) مبنی بر حسن معاشرت با زنان را برخی یارانش برنمی تابیدند و لب به اعتراض می گشودند،(۳) در سیطره فرهنگی که دوباره پس از عصر نبوی سایه اش

۱- (۱) مطهری، «زن و سیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۴، تیر ۱۳۷۱، ص ۱۶. تعبیر «الترک...» از عارف علی عارف است؛ التجدید، مالزی، «تولی المرأه منصب القضاء بین تراثنا الفقهی والواقع المعاصر»، سال اول، ع ۲:۱۹۹۷ م، ص ۱۱۲.

۲- (۲) مطهری، «زن و سیاست»، پیام زن، سال اول، ش ۴، تیر ۱۳۷۱، ص ۱۶.

۳- (۳) ۱. عمر علاقه مند بود زنان رسول خدا در پرده باشند و بیرون نروند. بسیار این مطلب را درمیان می گذاشت. به زنان پیغمبر می گفت: اگر اختیار با من بود، چشمی شما را نمی دید. یک روز بر آنان (درمسجد) گذشت وگفت: آخر شما با سایر زنان فرق دارید؛ همچنان که شوهر شما با سایر مردان فرق دارد. بهتر است به پرده درشوید. زینب همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: پسر خطاب! وحی در خانه ما نازل می شود و آنگاه تو نسبت به ما غیرت می ورزی وتکلیف معین می کنی؟! الزمخشری، الکشاف دار احیاء التراث، ج ۳-۴، ص ۹۵۶ (ترجمه: استاد شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۵۴۲ و نیز ر. ک: صحیح البخاری، ص ۹۶۲، ب ۱۱۶، حدیث ۵۲۳۷.

بر سرزنان سنگین می گردد و دروازه مسجد، نخستین کانون آگاهی، عبادت، سیاست و رمز اجتماع اسلامی به روی آنان بسته می شود، چه انتظار از رشد زن و موجودیت او می رود تا از حکومت وی بحث شود!(۱) ادعای سیره در باب منع حکومت زن درست به این می ماند که کسی مثلاً در میانه قرن نوزدهم برای منع زنان از مدرسه و آموزش استدلال کند: به رغم دوره های باشکوه تمدن و علم در تاریخ اسلام یک مورد مدرسه دخترانه که مسلمانان آن را تأسیس کرده باشند، دیده نشده است.

نگاهی به نقدها

آنچه در این قسمت تحت عنوان ادله مخالف یا نقدها گردآوری و بررسی شده، مهمترین و فراگیرترین چالش هایی است که تاکنون برای نفی حضور زن در سیاست بر آن پافشاری شده است. معنی این سخن آن است که از همه نقدهایی که در این رابطه صورت گرفته،

ص:۲۷۶

۱- (۱) پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله) در زمان حیات خود یکی از دروازه های مسجد را به زنان اختصاص داده بود؛ سنن ابی داود، ص ۱۱۹. درباره شرکت زنان در مسجد ر. ک: صحیح البخاری، ص ۱۶۴، باب ۱۶۲، حدیث ۸۶۴؛ ص ۱۷۰، باب ۱۳، حدیث ۸۹۹؛ ص ۹۶۳، باب ۱۱۷، ح ۵۲۳۸؛ صحیح مسلم، ص ۱۷۱، باب ۳۰.جواز حضور زنان در مسجد در دوره پیامبراکرم مسلم است، اما بعدا زن ها از حضور در آن منع می شوند تا آنکه معتبرترین کتاب های اخلاقی به جای آنکه از سنت عصر رسول تمجید کند، از سنتی که بعدها حضور زن را در مسجد ممنوع کرده تمجید می نماید. این نمونه ها قابل توجه است: وکان قد اذن رسول الله (صلی الله علیه و آله) للنساء فی حضور المسجد والصواب الان المنع الا العجائز بل استصوب ذالک فی زمن الصحابه؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۰۴؛ والصواب الیوم ان یمنعن من المساجد الا العجائز وقد استصوب ذالک فی زمن الصحابه؛ محسن فیض الکاشانی، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، ج ۳-۴، ص ۱۰۴.

ارزیـابی به عمـل نیامـده است؛ زیرا اولاً بـا حجم معمولی که از این گونه پژوهش ها انتظارمی رود، هم خوانی نـدارد و ثانیاً، آنچه ناگفته مانـده، مطمئناً به پیمانه آنچه بررسـی شـده، از اتقان و اسـتحکام لازم برای به کرسـی نشاندن ادعاهای مطرح شده برخوردار نیست. درواقع نقـدهایی که در اینجا مرور شـد، نقدهای مبتنی بر مسائل وجودشـناختی (نقص عقل زن)، اجماع همه فقها و سـعی و سـلوک امت اسـلام در حیات هزار وچهارصـدساله بود. قطعی به نظر می رسد که نقدهایی از سـنخ دیگر که نه عنـاوین و مـدعیاتی به این بزرگی و برجسـتگی دارد و نه از رهیـافت برتر فقهی برخوردار است، در نفی مشارکت سیاسـی زن مؤثر واقع شود. در نتیجه، نقض و شـکست خطوط مقـدم نقدها از هیمنه خطوط بعدی فرو کاسـته و ما را به عدم مقاومت آنها امیـدوار و بلکه مطمئن می کند. این کاری است که در این قسـمت با الهام از دیدگاه بزرگان فقه و دین و یا اسـتناد صـریح به آن پیرامون ارزیابی نقـدها صورت گرفته و امید می رود در هموار کردن راه برای مشارکت سیاسـی و از آنجا به سوی وکالت زن در عرصه هـای به ویژه خصوصـا نماینـدگی مجلس سعی بی توفیـق نباشـد؛ زیرا بـا اثبـات مشـروعیت فقهی حضور زن در سیـاست و عبـور از نقطه چـالش هـای مهم، نماینـدگی زن در مجلس فعـالیت در حـوزه ای است که هم شـریعت بر آن صـحه گذاشـته و هم زن طبق تکـالیفی که شـخصا در برخی عرصه هـا چون امربه معروف و نهی ازمنکر مشـاوره دارد، از تحمـل آن برخوردار است. به همین روی، اگر زن براساس یک فراگرد معقول و مشـروع (چون وکالت) متصـدی نمایندگی مجلس شود، زن بودن او به عنوان یک مانع در فقه شیعه شناخته شده نیست.

نگاهی دوباره به خاستگاه ادله و نقدها

در این نگاه سعی می کنیم به خاستگاه ادله و نقدها اشاره کنیم؛ در گذشته هم مکرر یادآوری شد که خاستگاه همه استدلال ها تأمین یا اثبات صلاحیت فقهی مشارکت سیاسی زنان است تا بدین سان صلاحیت لازمی که برای وکیل در عمل مورد وکالت شرط شده، احراز گردد؛ زیرا این همه هزینه ای است که بابت وکالت فقهی باید تأمین شود. به عبارت دیگر، کل اهلیت وکیل آویزه همین شرط است که نخست تصرف خود وکیل باید در حوزه ای که می خواهد نمایندگی انجام دهد، معقول باشد.

از سویی، نقدها نیز همین نقطه را نشانه رفته بود تا با اثبات عدم شایستگی زن برای تصدی مناصب سیاسی، مبنای وکالت سیاسی زن را در حوزه مجلس شورا مخدوش کند؛ اما این تنها راه ورود و خروج به مسأله نیست، بلکه آن گونه که در گذشته اشاره کردیم، یک شرط حداکثری است که با رعایت آن منتهای احتیاط لازم به عمل آمده است؛ این سخن بدان معنی است که می توان امکان بررسی مسأله را از منظری دیگر هم جستجو کرد و از این شرط که به مثابه قاعده جاافتاده، عبور کرد. در بحثی که در ادامه می آید، امکان چنین رویکردی به مسأله را ارزیابی می کنیم.

عبور از قاعده

به رغم آنکه صلاحیت و تصرف وکیل در موضوع مورد وکالت به عنوان شرطی محوری برای وکیل عنوان شده، فقها در مواردی عملاً به این شرط وقعی ننهاده اند. در مواردی که صلاحیت تصرف وکیل جداً مورد تردید و بلکه نفی واقع شده است، آنها تصرف وی را در سمت

نمایندگی در همان موضوع بر اساس ادله عام باب وکالت جایز دانسته اند، بی آنکه دلیل خاصی در میان باشد؛ برای مثال:

الف) شخص سفیه؛ کسی که از اداره اموال خود به شیوه عقل پسند عاجز است و آن را صرف کارهای غیرعاقلانه می کند، فقها وکالت این شخص در امورمالی دیگران را بی اشکال دانسته و به جواز آن فتوا داده اند.(۱)

ب) زن به اجماع مسلم فقها حق دخالت در طلاق خود ندارد، با این همه وکالت او از جانب شوهر چه به صورت شرط ضمن عقد(۲) و چه بدین صورت که شوهر پس از عقد به او وکالت در طلاق بدهد، پذیرفته شده است.(۳)

مشاهده می شود که در این نمونه ها وکالت به طور واضح در نقش سازوکاری ظاهر شده که به شخص فاقد اهلیت، اهلیت داده است. شخص سفیه که در اداره اموال خود امتحانی ناموفق داده و زنی که هرگز شایسته اقدام به طلاق از ناحیه خود نیست، براساس وکالت فعالیت آنها در همین دو حوزه تأیید شده است. از این نمونه ها می توان به این استنتاج دست یافت که در میان انواع عقود معاملی، وکالت نوعی از معامله است که طی آن اراده موکل اعتباراً جانشین اراده وکیل می شود و این نماینده چون در واقع مجری اراده او بوده و در عمل استقلال نداشته، اگر همه شرایط موکل را هم دارا نباشد، اهمیتی ندارد.(۴)

۱- (۱) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۹۴؛ تحریر الوسیله، ج ۱-۲، ص ۵۴۲، مسأله ۱۲.
۲- (۲) مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۵۸؛ ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین (المعاملات) مع فتاوی آیت الله محمدحسین الوحید الخراسانی، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹، مساله ۱۳۵۹.
۳- (۳) جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۳۹۵؛ تحریرالوسیله، ج ۱-۲، ص ۳۷، مسأله ۱۲؛ اجماعیات فقه الشیعه، ج ۳، ص ۴۶۳.
۴- (۴) برای توضیح ماهیت وکالت، ر. ک: فصل اول، وکالت در اصطلاح.

درستی این مطلب دست ما را در تحلیل وکالت زنان در سمت نمایندگی مجلس بازتر می کند؛ چون بر فرض که آنها از تصرف مستقیم در عرصه سیاست به هر دلیل ممنوع شده باشند، این ممنوعیت مانع نخواهد شد که آنان در قالب نمایندگی متصدی چنین اموری بشوند؛ زیرا نماینده در مفهوم فقهی - حقوقی خود هیچ گاه مساوی با فردی نیست که از او نمایندگی می کند. تنها همین که فرد طبق محاسبات عقلانی به این اطمینان برسد که می توان موضوعی را از طریق نمایندگی فلان شخص انجام داد، برای اقدام به توکیل کافی است. اصولاً ماهیت وکالت، تسهیل و تمهید امور از سوی واسطه ها بوده، و با محفوظ بودن همین ماهیت از سوی شرع امضا و تأیید شده است تا دست مردم در برآوردن نیازهایشان باز گذاشته شود.

توجه به نکات فوق، هضم سخن استاد شهید را آسان می کند. ایشان در مقام دفاع از مشارکت سیاسی زن پس از طی همه راه های رفته، بر همین نکته تمرکز می کند که باید به تغییر بنیادین ماهیت حکومت امروزی توجه کرد؛ در فلسفه سیاسی جدید، حاکم نه سلطان است و نه مالک الرقاب تا مردمان همه رعیت او باشند، بلکه نماینده اراده جمعی مردم است. ازاین رو در بستر رابطه حکومت های جدید که جز رابطه نمایندگی و وکالت نیست، وکالت زن هم مشکل فقهی نخواهد داشت که در فقه برای وکالت شرط ذکوریت دیده نشده است.(۱)

ص:۲۸۰

۱- (۱) ر. ک: مطهری، پیام زن، سال اول، ش ۴، تیر ۱۳۷۱، ص ۱۷. ایشان درباره ماهیت نظام انتخابات (از بعد نظری) می فرماید: «مافکر می کنیم رأی دادن وکیل گرفتن است و وکیل گرفتن (فی حد ذاته) حق عمومی برای زن و مرد است.» همان، ص ۱۰؛ «به نظر ما حقیقت رأی دادن همان وکالت است... و نمایندگان واقعی مردم طبقه حاکمه نیستند، همان نماینده هستند. نمایندگانی هستند که هر چیزی را که تصویب می کنند، چون مردم آنها را انتخاب کرده اند و وکیل کرده اند، تصویبشان هم معتبر است... چراکه قانونی که آنها می گذارند، جز تصویب چیز دیگری نیست؛ تصویبی است که چون تو خودت او را وکیل قرار دادی، حکَم کردی، اگر تصویب کرد؛ مجاز است.» همان، ص ۹.

درست است که در گذشته یک بار از این نظریه انتقاد شد که این دیدگاه طبق فرضی سخن می گوید که مبانی آن از نظر فقهی کاملاً پخته به نظر نمی رسد،(۱) اما اینک می توان با توجه به ظهور وکالت در نقش احیانا اهلیت ساز، رأی استاد شهید را یک راهبرد فقهی به مسأله دانست. البته جز این، ایشان راهبردهای دیگری را هم در فقه مد نظر قرار داده که می توانـد در بحث ما سودمند واقع شود؛ مثل آنچه در باب اهمیت «عدالت» در فقه برای استنباط و افتا سخن گفته است. در بحث بعدی راهبرد این اندیشه را به تأمل می نشینیم.

بازگشت به عدالت به مثابه قاعده ای فقهی

بی تردید بحث از عدالت در فقه تاکنون غالبا به عنوان یک صفت و ویژگی لازم برای افرادی چون: مرجع تقلید، قاضی، شاهد، امام جمعه و جماعت مطرح بوده است؛ یعنی تصدی این صلاحیت ها به عدالت منوط گردیده است. غیر از این در فقه مدخلی که به شکل برجسته کارایی های عدالت را درحوزه های دیگر مورد مداقه قرار داده باشد، به چشم نمی خورد. این نحوه تعامل با این اصل مهم موجب شده برخی از اندیشوران دینی گلایه مند شوند که چرا با عدالت برخورد ناعادلانه شده و از آن به مثابه یک قاعده در استخراج احکام استفاده نشده است. استاد شهید در این ارتباط می فرماید:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن، در فقه مورد غفلت واقع

۱- (۱) ر. ک: همین کتاب، آغاز فصل پنجم، وکالت زن در مجلس شورا.

شـده است و درحـالی که از آیاتی چون (بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) عموماتی درفقه به دست آمـده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد، معهذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن اسـتنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.(۱)

در جایی دیگر سخن معروفی دارد:

اصل عدالت از مقیاس های اسـلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است؛ نه در سلسله معلولات؛ نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می گوید.(۲)

برخی دیگر، ضـمن توضـیح اصـل صورت مسـأله رگه هایی ازمباحث را که فقها در مقام اسـتنباط به عـدالت روی آورده انـد، نشان داده اند تا امکان مواجهه با عدالت را به صورت عملی به منزله یک قاعده در حوزه های دیگر توجیه کنند:

عدالت میزان و معیاری برای فقاهت و اسـتنباط است و تمام برداشت های فقهی و فتاوی باید با آن سنجیده شود. این قاعده می توانـد در هماهنگ سازی مجموعه فقه اثر بگذارد؛ چنانکه در پرکردن منطقه الفراغ به مثابه حریمی است که نباید از آن تعدی شود.(۳)

پر واضح است که عملی شدن این پیشـنهاد گستره وسـیعی از ابواب فقه را تحت عنوان «منطقه الفراغ» پوشش خواهد داد، ولی به طور مصـداقی، عنایت به این اصل می توانـد در بحث ما هم به طور مؤثر کارآمـد باشد؛ زیرا مشارکت سیاسـی زن بر فرض که اثباتاً فاقد ادله و مدارک روشن باشد، نفیاً

۱- (۱) مطهری، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۷.

۲- (۲) همان، ص ۱۴.

۳- (۳) مهدی مهریزی، فقه پژوهی (دفتراول)، ص ۱۳۸.

نیز از این جهت وضعیت بهتری نخواهد داشت. در نتیجه مسأله از این جهت در شمار موضوعات مستحدثه خواهد بود که باید با توجه به ملاکات احکام - که در رأس آن عدالت قرار دارد - سعی شود موضع گیری های فقهی درباره حضور زن در سیاست بر محمل غیرعادلانه توجیه نشود؛ به ویژه که امروزه به عرصه های سیاست به چشم زمینه ها و عوامل کسب اجر اخروی نگاه نمی شود، بلکه به چشم عرصه رشد و تعمیق فرصت های مشروع زندگی و مقابله با عقب ماندگی نگریسته می شود.

سباعی از اندیشمندان اهل سنت، در بحث آموزش زن به این نکته خوب توجه کرده که از جمله عوامل عقب ماندگی جهان اسلام در دوران اخیر ناآگاهی زنان مسلمان است؛ زیرا رشد فرزندی که مادری ناآگاه و بی سواد تحویل جامعه مسلمان می دهد، متناسب با تربیتی است که در گام نخست از مادر فرا گرفته است.(۱)

آنچه ایشان در ارتباط با مسأله آگاهی زن و تأثیر آن بر رشد جامعه بدان توجه کرده، متأسفانه از سطح آموزش های مدرسه ای فراتر نمی رود، این درحالی که درخور تأمل است که آیا مشکل از ناحیه زنان تنها بی سوادی است یا ناآگاهی سیاسی آنها نیز در عقب ماندگی مسلمانان مؤثر خواهد بود؟ مشکلی که دیگر تنها با توزیع معلومات و اطلاعات سیاسی رفع نخواهد شد. افزون بر اینکه سدّ راه های نقش آفرینی مؤثر، انگیزه های فراگیری دانش سیاسی را به شدت کاهش می دهد که علم برای علم آموخته نمی شود. در نتیجه اگر زن بی سواد نمی تواند فرزند مناسب ایده آل های جامعه امروز تربیت کند، زن عقب مانده از سیاست نیز فرزند متناسب با انتظار نسل امروز تحویل جامعه نخواهد توانست.

۱- (۱) المرأه بین الفقه والقانون، ص ۱۳۳.

البته درست است که عـدالت به معنـای تسـاوی خـواهی مطلـق در حقـوق زن و مرد سـر از نفی حقـوق منـاسب این دو صـنف درآورده و درنهایت به ضـد عـدل تبدیل می شود، اما اتخاذ تفاوت به شـکل یک مبنا برای تعیین حقوق زن، به ویژه در موارد غیرمنصوص (مثل مشارکت سیاسـی زن) توجیه عدالت پسـندی را برنمی تابد. بسیار شگفت انگیز است که بزرگان اندیشه فقه شیعه برای نفی مشارکت زن در عرصه های سـیاست و اجتماع به مفاهیم مبهم و کش داری چون مـذاق شـریعت تمسک کرده اند،(۱) اما

۱- (۱) مرحوم آیت الله خویی در بحث شرط رجولیت مفتی پس از رد ادله روایی مسأله می گوید: «از مذاق شارع استفاده می کنیم که رغبت شرع نسبت به فعالیت زن در خانه داری و تحجب و تستر است و روشن است که تصدی مقام افتا با این وظایف زن در تضاد است؛ چون عادتاً ریاست و اداره جامعه مقتضـی آن است که انسان خود را در معرض مراجعه و پرسش مردم قرار دهـد. و چگونه شـارع به دخـالت زن در امور اجتمـاع و زعـامت مسـلمین راضـی می شود، درحـالی که به امـامت زن در نماز جماعت رضایت نداده است؟ روی این جهت سیره عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم که در آن زن و مرد بودن دخالت ندارد، تقییـد می خـورد.»: ابوالقـاسم الخـویی، التنقیـح فی شـرح العروه الوثقی، تقریر: الشـیخ علی الغروی، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸.مجله حوزه پانزده سال پیش در نقـد این رویکرد نوشت: شـریعت، دسـتگاه و سیسـتمی به هم پیوسـته است و دریافت مذاق شـرع در یـک بخش بـدون تصویر و برداشتی کلی از شـریعت نادرست و غیرممکن است. نمی توان به مـذاق شـریعت در تکامل علوم، رشـد و توسـعه، رفـاه، گسترش بهـداشت، اسـتقلال وخودکفایی اقتصادی و ده ها مسأله دیگر بی توجه بود و تنها از زاویه چند روایت مربوط به بحث زنان به مـذاق شـریعت دست یافت... در دریافت ذائقه شـریعت نبایستی به اقوال معصومان کفایت کرد، بلکه بایستی قرآن و سـیره و افعال پیامبر و ائمه (علیهم السـلام) را نیز مورد مطالعه قرار داد. آیا زنان پیامبر و امامان و یا دختران و نزدیکـان آنـان چگونه عمـل می کردنـد؟ بهترین رهیـافت به مـذاق شـریعت روش و الگویی است که زنان در صـدر اسـلام پـذیرفته اند. آیا ارتباطات بیرونی جامعه زنان تقلیل یافت؟ یا به تعبیر شـهید مطهری فقط حریم پیدا کرد؟ حوزه، ش ۴۱، آذر و دی ۱۳۶۹، ص ۱۷.

هیچ گاه توجه نمی کنند که تعطیل فعالیت های مثمر یک اندیشه از رهگذر بازداشتن مولّدان آن از زمینه های کارا و مناسب نه تنها ذوق شریعت نیست که ممکن است ساحت اندیشه و استعداد انسانی را از برخوردهای ذوقی و استحسانی مفسران شریعت رنجور نماید.

استاد شهید در بحث عدم جواز تعطیل منابعی که تحت مالکیت انسان قرار می گیرد، به نکته ای جالب پرداخته است:

کسی نباید گمان کند که اگر مالک خصوصی مالی شد، اختیار مطلق دارد، می تواند آن را حبس کند؛ زیرا مطابق آنچه گفتیم، خداوند انسان را فاعل و منابع اولیه را قابل آفریده است و (از) این قوه فاعلی خواسته که از آن ماده قابله استنتاج کند. یک زمین مستعد مانند یک زن و رحم مستعد است، باید ازدواج کند. همان طوری که مردی حق ندارد پس از ازدواج زن را حبس کرده و از همخوابگی و مباشرت با او امتناع کند و او را مهمل و معطل بگذارد، نیز حق ندارد زمین و یا منبع ثروت دیگری را معطل بگذارد... هدف تناسب و تکثیر و انتاج است. لهذا علی (علیه السلام) فرمود: «انکم مسؤولون حتی عن البقاع و البهائم(۱)».(۲)

مخاطب این سخن، همان گونه که می تواند مالک یک منبع مادی باشد، می تواند مالک یک منبع فکری باشد و همان طور که مالک حق ندارد این منابع را حبس و تعطیل کند، دیگران هم حق نخواهند داشت دست صاحبان منابع را از استفاده های مطلوب و متعارف کوتاه کنند. مشارکت سیاسی زن از این منظر نماد عرصه های فعالیت بخشی عظیم از استعدادهای فکری انسان است و هیچ عادلانه نخواهد بود که با محروم

۱- (۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵.

۲- (۲) مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۵۵۶؛ ر. ک: الاسلام یقود الحیاه، ص ۳۸.

کردن زنان از بروز وتحقق استعدادهایشان راه را بر غنا و شکوفایی تفکر و تجاربشان (که البته در اسلام مطلوب است) ببندیم:

اگر چنانچه نگذارند زن به تحصیلات صحیح و به علم و معرفت دست پیدا کند، این ظلم است... اگر زن استعدادی دارد - مثلاً استعداد علمی دارد، استعداد برای اختراعات و اکتشافات دارد، استعداد سیاسی دارد، استعداد کارهای اجتماعی دارد - اما نگذارند از این استعداد استفاده بکند و آن استعداد شکوفا بشود، ظلم است.(۱)

اصل عدم ولایت و طرح یک پرسش اساسی

پیش تر گفته شد خاستگاه ادله مشارکت سیاسی زن و نقدهای آن، اثبات یا رد صلاحیت دخالت زن در این عرصه است. نیز از آن روکه وکالت زن در مجلس مستلزم تصدی بخشی از قدرت حاکمه است، استدلال ها با ادبیات نسبتا سیاسی آمیخته شد و پای مفاهیمی چون: حاکمیت مشروعیت و دخالت زن در قدرت سیاسی به شکل مؤثر به میان آمد و توضیح داده شد که بحث در حیطه حاکمیت فقها با محوریت اصل عدم ولایت (حق سرپرستی در امور عامه) آغاز می شود.(۲) طبق یک تفسیر از این اصل، چون حاکمیت منحصراً از آن خداوند متعال است، باید حاکمیت های دیگر، در طول آن، یعنی به اجازه شرع شکل گیرد که در غیر این صورت فاقد مشروعیت خواهد بود؛ زیرا هرگونه تصرف و دخالت در نظام هستی به اذن او احتیاج دارد و هیچ کس از پیش خود حق دخالت درسرنوشت انسان ها ندارد.(۳)

۱- (۱) آیت الله خامنه ای، مراسم میلاد کوثر، روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آبان ۱۳۷۶، ص ۱۵.

۲- (۲) ر. ک: فصل چهارم، وکالت زن در مجلس شورا از منظر فقه امامیه.

۳- (۳) محمد سروش محلاتی، «اصل عدم ولایت»، فصل نامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳، ص ۶۷.

این تفسیر نقطه عزیمت را بیشتر بر مفهوم مالکیت حقیقی خداونـد قرار می دهـد که چون تنهـا مالـک حقیقی حق دخـالت و اعمال تصرف در ملک خود دارد، تنها خداست که حاکمیتش پرسش برانگیز نیست.(۱)

درخصوص مفاد این اصل بایـد گفت: این تفسیر که از این اصل ارائه شده، تنها تفسیر رایج و متداول نیست، بلکه تفسیرهای دیگری هم وجود دارد که بـا مبنـا قراردادن آزادی خـدادادی انسـان تحلیـل و سـیر بحث را متفاوت می کنـد. در این رویکرد، هدف از تأسیس این اصل تأمین و دفاع از آزادی انسان در برابر انسان است تا حقوق و کرامت او قربانی ادعاهای زورگویانه و خودخواهانه نشود:

خداوند سبحان همه انسان ها را آزاد آفریده است و همان گونه که برخی از بزرگان فرموده اند، طبق اصل اولی «لاولایه لاحد علی احد» هیچ کس را بر دیگری حاکمیت و سرپرستی نبوده و حکم و دستور هیچ فردی بر دیگری ساری و نافذ نیست.

همه انسان ها بر حسب طبع و فطرت ذاتی مستقل و آزاد آفریـده شده اند و براساس آن بر جان و اموالی که با اندیشه و تلاش خود به دست آورده اند، مسلطند. پس هرگونه تصرف در شئون زندگی و اموال مردم و تحمیل چیزی بر آنان ظلم و تجاوز به آنان محسوب می شود.(۲)

در این تفسیر، اصل عدم ولایت با دو مفهوم کلیدی گره خورده است:

الف) انسان به حسب فطرت آزاد آفریـده شـده است. ب) تصـرف های تحمیلی، در حدود آزادی انسان تجاوز و دخالت پیش می آورد.

ص:۲۸۷

۱- (۱) ر. ک: نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۴۷؛ ج ۲، ص ۳۹ و ۱۸۹.
۲- (۲) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ر. ک: علامه محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلامی، ص ۳۹۲.

بر این اساس، اصل عدم ولایت را باید ناظر به شرایطی دانست که دخالت در شئون دیگران جنبه تحمیل و تجاوز داشته باشد. اصولاً ـ شأن صدور و تأسیس این اصل دورانی بوده که روال استقرار و تغییر حاکمیت ها غالباً مبتنی بر غلبه و استیلای نظامی بوده است. در این دوران مردم و خواست آنها هیچ گاه یک طرف معادله مؤثر در قدرت به حساب نیامده و اگر جنگ بوده یا صلح، همه برای کسب یا حفظ تسلط و منافع گروه های کوچک قدرت بر سر مردم بوده است؛ مردمی که در ادبیات سیاسی آن روزگار به معنی دقیق کلمه رعیت(۱) خوانده می شده اند و کشور هم مملکت سلطان.(۲) اما در شرایطی که ماهیت حکومت ها تفاوت بنیادین پیدا می کند و خواست و رضایت مردم عنصری اساسی را در کارآمدی و حداکثر مشروعیت آن شکل می دهد، آیا باز هم برای اصل عدم ولایت زمینه کاربرد تصور خواهد داشت؟ اگر جامعه مسلمان رضایت مندانه و در چارچوب ضوابط دینی اداره بخشی از امور اجتماع را طی مکانیسم های معقول و مشروع (چون وکالت فقهی) به افرادی واگذارد، آیا باز هم برای عبور از اصل عدم ولایت نیازمند مجوزهای مشخص خواهیم بود؟(۳)

ص:۲۸۸

۱- (۱) رعیت: از ریشه رعی به معنای زمین سرسبز و چراگاه است. کسی که حیوانات را به چرا می برد، راعی خوانده می شود. به همین روی، کسی که امور جمعی را اداره کند، راعی آنهاست و قوم و جمعیت تحت اداره او رعیت؛ الفراهیدی، کتاب العین، ص ۳۵۷. به معنی خود گله و رمه هم گفته شده است؛ جرجس ناصیف و جوزیف الیاس، المنار، ص ۳۶۷.

۲- (۲) مملکت: آنچه در اصل آزاد بوده است، اما ازسوی قدرت تحت غلبه قرار گرفته و به بندگی کشیده شده باشد! الجوهری، الصحاح، تحقیق: شهاب الدین ابوعمر، ج ۲، ص ۱۲۱۵.

۳- (۳) برای اطلاع و تحقیق بیشتر درباره این اصل، ر. ک: محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۱۸۶. در این اثر، معنای محصل اصل عدم ولایت، به مفهوم حاکمیت الهی در مفهوم حقوقی آن، انکار شده است. ضمناً نویسنده اذعان داشته که اصل مذکور از پیشینه تاریخی در فقه برخوردار نیست.

نتیجه گیری

بدون تردید مطالعات دین شناختی در مسائل زن همواره اهمیت ویژه ای داشته است؛ زیرا برخی ویژگی های فطری در زنان از یک سو و داوری های تبعیض آمیز غیردینی به شکل یک فرهنگ از سوی دیگر، همواره دین پژوهان را واداشته است که جایگاه واقعی زن را در اندیشه دینی تصویر نمایند. این حرکت به شکل مستقل یا غیرمستقل پرسش هایی در این زمینه را تا حدودی بی پاسخ نگذاشته است؛ هرچند حجم کار و نیز شیوه برخورد با مسأله از تاثیر رویکردهای موجود برون دینی و نیز برخی تحولات اجتماعی - تاریخی درباره زن برکنار نبوده است. این تأثیرها هنوز هم کم و بیش در رویکردهای معطوف به دین درباره زن دیده می شود. برخی قاعده را بر متفاوت بودن کلی زن گذاشته و آن گاه مشترکاتش با مرد را به عنوان استثنا جستجو می کنند. برخی برعکس، اصل را بر اشتراک زن و مرد نهاده، استثنای تفاوت ها را تحلیل می کنند. این کشمکش ها اینک جدی تر شده است؛ چون در کنار موضوعات جدید مسائل تازه مطرح گردیده است؛ به گونه ای که نیاز به پژوهش های جدی تری را بازگو می کند.

در این چشم انداز پژوهش حاضر، فرضیه جواز وکالت زن را در دو عرصه تا حدودی کاربردی: وکالت در دعاوی و مجلس شورا بر پایه رویکرد فقه شیعه به آزمون گذاشت تا با مراجعه به منابع لازم، حکم مسأله را بررسی کند. مشخصاً محصول پاسخ داده شده به پرسش از وکالت زن در دعاوی، مشروعیت فعالیت زن در این زمینه بود؛ مشروعیت به همان معنایی که غالباً در باب معاملات به کار می رود و مقصود از آن عدم فساد، نفوذ و ترتب آثار شرعی است؛ زیرا علاوه بر تصریح فقها مبنی بر جواز وکالت زن به طور عموم، ادله ذیل قابل توجه است:

۱. در شرایط اهلیت که برای وکیل در فقه آمده است و نیز موشکافی های مبنایی که در اهلیت متعاقدین در کل باب معاملات صورت گرفته، از شرط مرد بودن سخنی به میان نیامده است.

۲. طبق قاعده اختصاصی باب وکالت که خواستار اهلیت دخالت وکیل - به عنوان شرط اساسی - در موضوع وکالت است، حق زن در مشارکت دعاوی انکارناپذیر است.

۳. همچنین از بعد فلسفه و مصلحت وکالت دعوی می توان گفت: در مواردی تأمین مصلحت وکالت در دعاوی منحصر به وکالت زن است.

۴. تحلیل ها و مناقشاتی که پیرامون وکالت زن در نکاح و طلاق صورت گرفته، همه و همه اهلیت زن را در این عرصه اثبات می کند؛ زیرا تشکیک هایی که در وکالت زن در این زمینه شده، همه بر مبنای اهلیت کامل زن در تصرفات معاملی دفع شده است.

۵. نمونه های تاریخی چون دفاع حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) از امام علی (علیه السلام) و نمایندگی سوده عماره از اهل قبیله اش بهترین تقریر و یا دست کم قرینه و مؤید تاریخی وکالت زن را شکل می دهد؛ چون دفاع فاطمه که خود معصوم است، مشروعیت دفاع از سوی زن را الگو داده و تقریر می کند؛ چنان که دفاع سوده از افراد قبیله اش در حضور امام معصوم نیز تقریری از نمایندگی زن در دفاع قضایی تلقی می شود. قابل یادآوری آنکه غیر از محور نخست، شناسایی محورهای دیگر که زمینه ساز استدلالی فرضیه جواز وکالت زن در دعاوی است، از ابتکارات این اثر محسوب می شود.

البته چالش هایی هم فراروی این فرضیه وجود داشت؛ مانند ناتوانی زن در بیان هنگام مخاصمه و شهادت زن به استناد نقصان عقل وی. این

ص:۲۹۰

چالش ها به شکل بنیادین اهلیت زن را مورد تردید قرار می داد؛ زیرا قاعده اساسی اهلیت وکیل مبتنی بر معقولیت دخالت وی در موضوع وکالت است که هم توان عقلی بر انجام عمل مورد وکالت و هم عدم حرمت شرعی آن را شامل می شود. روشن است که اگر زن عاجز از بیان و دچار کمبود عقل باشد، از پسِ وکالت دعاوی برنخواهد آمد و در نتیجه وکالت او در این زمینه از نظر ماهوی معامله ای سفهی خواهد بود.

طی بررسی های به عمل آمده خاطرنشان کردیم که:

آیه هجدهم سوره زخرف: حداکثر بیان شخصیت شکل گرفته زن در خلال عوامل تربیتی فرهنگ موجود بوده است. مطلبی که برای درستی آن هم از منابع لغت و هم فهم مفسران کمک گرفته شد. به اضافه، نمونه های تاریخی و زنده از زنانی که در این میدان توان لازم در دفاع از خود را به اثبات رسانده اند، به خوبی تأیید این مدعاست؛ چون سخن بر سر حکم نیست تا در موردی تخصیص یا استثنا بپذیرد، بلکه عدم توانایی زنان در دفاع از خود اگر از آیه استفاده شود، اندیشه ای انسان شناختی است که تخصیص بردار نیست.

حکم تعدد شهادت زنان: تعلیل این حکم بر مبنای نقص عقل زن به صورت قطعی منصوص نبوده و در فقه شیعه ملاکات غیرمصرّح در نص قابل اطمینان نیست. مبانی روایی اندیشه نقص عقل زن، نه از اسناد قابل اعتماد برخوردار است و نه از دلالت معتبر، بلکه با تعابیر قرآنی در این باره در تعارض است؛ چون طبق تعبیر کلیدی قرآن از عقل به لبّ، زن و مرد هر دو در آن مشترک بوده و می توانند در سطوحی که به نتایج مهم برهانی (چون اثبات معاد) منتهی شود، تفکر کنند. افزون بر این، کاربرد عقل در ادبیات روایی، براساس فهم برخی محدثان خبره به معنای

تعقل و دانش است که نقصان و زیادت آن فطری نیست، بلکه به اقتضای شرایط مختلف متنوع خواهد بود.

نظام واره احکام زنان: در نقـد نظام سازی از احکام زنان به منظور منع وکالت زن در دعاوی گفته شـد که نظام سازی متفاوت از این احکام، برای استنتاج حکمی متفاوت با مردان در زمینه وکالت دعاوی در صورتی ممکن خواهد بود که احکام و حقوق زنان را کاملاً متفاوت بدانیم؛ درحالی که در فقه اصل بر اشتراک است و حتی اسـتنای زن از تصدی برخی شئون قضایی بدون دلیلی متقن است. آری، در موارد خاصی که دلیل وارد شده باشد، تقید به مفاد آن اجتناب ناپذیر است.

روایات مانع از مشاوره با زن: این روایات که مستقیماً یکی از کارویژه های وکالت دعاوی را نشانه می گیرد، بر فرض پذیرش از نظر اسـناد، کلیت و اطلاـق آنهـا با آیات و روایاتی که - در میان آنها صـحیحه نیز وجود دارد و - به مشورت با زنان فرمان داده، در تضـاد است. از سـوی دیگر، در سـیره پیشوایـان معصوم حرکـتی ثبت نشـده است که مـبین شوم بودن زن و به حاشـیه رانـدن او باشـد، بلکه نمونه هـای بسـیاری از اعتماد آنان به زن در سـرنوشت سازترین شـرایط گزارش شـده که نشان می دهد تعلیـل هـای صـورت گرفته در روایـات منع از مشـاوره (شومی زن) قابـل اطلاـق و تعمیم نیست. نکته دیگر آنکه ممکن اسـت جوسازی هایی نیز در جهت تخریب چهره زن صورت گرفته باشد تا با ساختن چهره ای مرموز برای او انتقام هایی گرفته شود. به هرحال مانعی که به طور مدلل، مسأله وکالت زن در دعاوی را زیر سؤال ببرد، در فقه شیعه یافت نشد.

وکالت زن در مجلس شورا: دراین باره پرسـش اصـلی این بود: «آیا زن می تواند براساس انتخابات، نمایندگی مجلس شورا را به عهده گیرد؟» در

ص:۲۹۲

پاسخ یادآور شدیم که با توجه به جواز مشارکت زن در سیاست – به معنای اینکه هم شرعاً فعلی حرام محسوب نشود (تکلیفی) و هم اقدامات زن در این حوزه نافذ و مؤثر تلقی گردد (وضعی) – به طور عام وکالت او در نهادهای سیاسی از نظر قواعد وکالت فقهی بی اشکال است؛ چون در وکالت فقهی افزون بر شرایط سنی (بلوغ) و روانی (رشد عقلی) تنها اهلیت تصرف شخص وکیل در موضوع وکالت شرط شده است. ادله از قرآن و سیره اثبات می کند که برای دخالت در امور سیاسی جنسیت اثرگذار نیست. بیعت در صدر اسلام و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مهم ترین و فراگیرترین مؤلفه سیاسی بوده است که زنان در آن به عنوان نیروی مؤثر مشارکت داده شده اند. علاوه بر این، مجلس (از بعد نقد و نظارت) در نظام حکومتی امروز جوامع اسلامی می تواند تمثیل فریضه امربه معروف و نهی ازمنکر و یادآور نهاد حسبه در اسلام باشد؛ چون یکی از کارویژه های تعریف شده مجلس در نظام های تفکیک قوا نقد و نظارت بر روند امور کشور است. و این تکلیفی همگانی است که حتی افرادی که امربه معروف را در شکل نهادی حکومتی (حسبه) مطالعه کرده اند، مشارکت زن را در آن استثنا نکرده اند. اتفاقاً امروزه مشارکت زنان به شکل نمایندگی بهترین گزینه برای مسئولیت پذیری ساختارمند و متداوم زن در این عرصه خواهد بود. همچنین ماهیت شورایی مجلس، مُمهد حاکمیت شورا در قواعد سیاسی حکومت است. و شورا یک مفهوم اسلامی بوده، با فلسفه دینی که اعتباردهنده آن است، محروم کردن زن از حضور در آن قابل توجیه نیست. تبیین بیعت بر اساس بعد سیاسی رهبری پیامبر (صلی الله علیه و آله) و نیز ارتباط مجلس و نهاد حسبه از کارهای تازه ای است که در این پژوهش بدان توجه شده است.

روشن است که جواز وکالت سیاسی زن، در فقه شیعه از همین

رهگـذر عـدم جواز مشارکت زن در سیاست به نحو مؤثر، با چالش های جـدی مواجه بوده است؛ چون کسـی که اهلیت لازم دخـالت در یـک موضوع نداشـته باشـد، طبق قاعـده باب وکالت، حق وکالت در آن موضوع نـدارد و این به راستی معقول هم هست؛ چراکه وکـالت سازوکـار اعطـای اهلیت نیست. این از یک سو، و از طرفی برای همه مناصب حکومتی اشتراک در یک مناط ادعا شـده است که: مدیریت در سـطوح کلان بدون قدرت تعقل و پرهیز از احساسات گرایی میسـر یا دست کم مطلوب نیسـت و زن عنصـری اسـت کـه هم احسـاس گرایی در او غـالب است و هم از قـدرت تعقـل برخـوردار نیست. به همین روی، هرچنـد نقـدهای مشخصـی در ارتبـاط بـا وکـالت سیاسـی زن در مجلس چنـدان در دست نیست، همه نقـدهایی که به شـکلی شایستگی زنان را در تصدی مناصب سیاسی زیر سؤال می برد، در این موضوع کاربرد دارد؛ مانند استدلال هایی مبنی بر:

- تعمیم راهبردی دلیل سرپرستی مرد در خانه بر اساس امتیاز در عقل و قدرت؛

- ناتوانی زن از کارهای محتاج به تعقل و خردورزی؛

- تفسیر حق طلاق و برخی تفاوت های حقوقی مرد، باز هم براساس همان امتیازهای تکوینی و فطری؛

- توسعه اجماع ادعا شده در باب قضاوت زن به همه مناصب حکومت؛

- روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) که در آن به بیانی ضمنی از حکومت زن نهی شده است؛

- سیره مسلمین.

در تحلیل ها و ارزیابی که در فصل پنجم به بررسی این نقدها اختصاص یافت، روشن شد که:

۱. حکم سرپرستی مرد در خانه مبتنی بر اثبات امتیازهای تکوینی، فاقد مستند ریشه ای و قراین قرآنی است.

۲. بر فرض که این علت بیان گر یک امتیاز فطری باشد، در محیط خانواده قطعاً توأم با علت انفاق (هزینه های مرد در قبال زن مسئول) است. پس در اجتماع که مرد این گونه مسؤلیت در قبال زنان دیگر ندارد، تسری حکم آن نیز مشکل است. حتی برخی درباره حاکمیت در محیط خانواده نیز گفته اند: با امتناع مرد از انفاق حق قیمومتش ساقط می شود.

۳. در خود اینکه از واژه قوام، قیمومت به معنای حاکمیت و سلطه استفاده شود، تردیدهای جدی وجود دارد.

۴. محدوده ای که فقها برای قیمومت مرد تعیین کرده اند، تنها شامل امور مربوط به استمتاع و فراش است، که فارغ از آن حق امر و نهی ندارد. مسلم این سنخ حاکمیتِ محدود براساس اولویت قابل تعمیم در اجتماع نیست. مغفول ماندن این بحث که محدوده حاکمیت زن در خانه مشخص است و از سنخ حاکمیت در اجتماع نیست، بسیاری را به تکلف واداشته که از نظر منطقی چگونه می توان برای کسی که در یک محدوده کوچک شایستگی ندارد، صلاحیت دخالت در ساختار مدیریت اجتماع قائل شد. نگاه از این بعد در تفسیر آیه از ابتکارات این پژوهش است.

نقد آیه طلاق: با توجه به آنکه حق انحصاری مرد در طلاق و برخی تفاوت های حقوقی دیگر با نصوص خاص مدلل شده است، نیاز به اینکه ما این تفاوت ها را بر اساس ذیل آیه (درجه) به برتری تکوینی مردان یا برتری آنها در مطلق حقوق توجیه کنیم، وجود ندارد؛ چون اولاً ـ معنای واژه «درجه» امتیاز تکوینی نیست، ثانیاً اطلاق در برتری حقوق مرد نسبت به زن ندارد؛ زیرا قبلاً موارد تفاوت حقوقی تصریح شده است.

ص:۲۹۵

ذیل آیه در واقع صدر آن را توضیح می دهد که درست است زن حقوق مساوی با مرد دارد (ولهنّ مثل الذی علیهنّ)، اما تفاوت در مواردی چون: طلاق، ارث، شهادت، دیه، مهر، نفقه و حضانت که تذکر آن رفته، همچنان محفوظ است. در غیر این صورت، اگر ما آن را ناظر به موارد منصوص ندانیم، حداکثر یک متن مجمل است که مستعد استفاده های مشخص نخواهد بود.

نقد روایت نبوی: این روایت از نظر سند در فقه شیعه فاقد اعتبار رجالی بوده و برخلاف ادعای صورت گرفته عاملی که ضعف آن را جبران کند، وجود ندارد.

اما از نظر دلالت: شأن صدور آن که برای سنت نبوی ذکر شده و مضمون آن که ناظر به قضیه خاص (حاکم شدن دختر پادشاه ساسانی) است، با داده های تاریخی انطباق ندارد. افزون بر اینکه مفاد آن در کلیت و اطلاقش با عقل و نقل درتعارض است؛ چون در روایت آمده است که مردم تحت زمام داری زن به رستگاری نمی رسند. و این با نقل تأییدآمیز حکومت مقتدر و موفق ملکه سبا در قرآن در تقابل قرار دارد. به علاوه باور به صدق این گزاره اگر امروزه محال نباشد، در دشواری نزدیک به محال آن تردید نیست؛ زیرا تا آنجا که تاریخ از حکومت زن در حافظه خود به یاد دارد، اگر موفقیت آن بیش از حاکمیت مردها نبوده باشد، در تساوی آن شکی وجود ندارد.

نقد اجماع: درباره اجماع، داستان ساده تر از تصوری است که از عنوان بزرگ آن انتظار می رود؛ چون اولاً ـ طبق مبنای متأخرین عدم تحقق آن قطعی است، ثانیاً طبق مبنای شهید صدر هم که در اجماع همه فقها را شرط نمی داند، فاقد شرایط مبنایی از قبیل اتصال به دوره معصومین،

مسبوق نبودن به یک مدرک نقلی مشخص و عدم احتمال تأثیر عوامل غیرشرعی در مسأله است. افزون بر این، اجماع از ادله لُبّی (عقلی) است و باید از سریان آن به غیر معقد خودش (شرط قاضی) خودداری کرد که برخلاف دلیل لفظی فاقد لسان ظهور و تعمیم است. این اشکالات مبنایی تا حال از نظر منتقدان اجماع شرط ذکوریت قاضی مغفول مانده و بیشتر نقدها به عدم تحقق آن معطوف شده است.

نقد سیره: سیره مسمانان دست کم در خصوص حقوق زن، اگر قرار باشد مورد استناد قرار گیرد، نه تنها نتیجه آن تحریم مشارکت زن در سیاست خواهد بود که بسیاری از حقوق اولیه او (مثل آموزش فراگیر در رشته های مختلف) را هم می شود به استناد آن تحریم کرد؛ ثانیاً آیا سیره زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معتبر است که در تعیین تکلیف سیاسی زن مستند حکم مسأله واقع شود یا سیره مسلمانان که بعداً شکل گرفته است؟ ما در سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نمونه های بسیاری از حضور زن در مؤلفه های سیاسی را نشان دادیم. گمان نزدیک به یقین می رود که سیره در باب مشارکت سیاسی زن هم سرنوشت سیره مسلمانان راجع به شرکت زن در مسجد را داشته باشد.

در گام پایانی، به جمع بندی نقدها و نیز تکرار بیان ارتباط آن با بحث وکالت پرداخته و توضیح داده شد که درست است هیچ یک از ادله در انتقاد صریح از وکالت زن در مجلس عنوان نشده است، اما چون اهلیت وکیل در هر موضوع متفرع بر اهلیت دخالت او در همان موضوع است و این ادله همین نقطه را نشانه می گیرد، بررسی و توجه به آن ضروری است. در نگاهی دوباره به نقدها، ضمن توجه به همین نکته، مبنای انتقادی ادله یادشده را باز کرده، مشخص کردیم که بر اساس چه

مبنـایی این نقـدها صورت گرفته است. مبنـای مهمی که برای این نقـدها راه باز کرده - همان گونه که بارها گفته شـد - لزوم اهلیت یـا معقولیت دخـالت مؤثر وکیـل در موکـلٌ فیه (مورد وکـالت) است. تحلیـل اینکه این یک مبنای حـد اکثری در مسأله است، امکـان عبور از آن را به بررسـی می گـذارد؛ چون برخی نمونه های فقهی، مثل وکالت زن در طلاق و وکالت سـفیه در امور مالی دیگران نشان می دهد که وکیل ابتدا فاقد اهلیت اقدام در یک موضوع بوده، اما با وکالت نقش او در حد کسـی که اهلیت دخـالت دارد، ارتقا پیـدا می کنـد. ازاین رو قاعـده قاعـده ای شـکاف ناپـذیر نیست و قطعاً اهمیت مسأله دخالت زن در سیاست به انـدازه دخالت زن در طلاق نیست. می توان گفت: چون در وکالت، وکیل در محدوده صواب دید موکل عمل می کند و این جزء مفروضات یا شرایط اصلی وکالت است، اهلیت موکل در موضوع کافی است.

بحث لزوم بازگشت به قاعـده عدالت و پایان دادن به مهجوریت آن در اسـتنباط حکم شـرعی، تأثیر نگاه از این زاویه به مسأله وکالت زن در مجلس و عرصه های ممهد تکامل خرد سیاسـی را به بررسـی گذاشـته است. از این منظر با اینکه دلیل واضـحی برای محرومیت زن از شـرکت در تصدی های سیاسـی در دست نیست، به غیرعادلانه بودن محرومیت زن از مشارکت مؤثر در سیاست، از جمله نمایندگی مجلس انگشت نهاده شد. همچنین از تأثیر سوء عقب ماندگی زن در عقب ماندگی جامعه اسلامی هشدار داده شد

گام نهایی این پژوهش، پرسشـی را در تقابل با دیـدگاهی مطرح کرده که اصل عدم ولایت را آزادی خواهانه تفسـیر می کند. تفسیر اصل اولی بر مبنای آزادی انسان نتایجی دارد که از جمله آن جواز وکالت زن در

مجلس خواهد بود؛ چون این حرکت با حفظ آزادی و انتخاب رضایتمندانه مردم صورت می گیرد. در این فرایند هیچ شائبه اکراه و تحمیل و زورگویی در میان نیست.

پیشنهادها

الف) آنچه در طی این تحقیق همواره به عنوان یک مشکل با آن روبه رو بودیم، نبود تصویر واحد و جامعی از هویت زن در فقه (به مفهوم یک دانش بشری) است. به یقین ریشه بخشی از تشتت آرا در قبال مسائل زن به تصویرها و برداشت های متشتت و مشوش از هویت زن در فقه برمی گردد. نقصان عقل زنان و ایمان آن ها در فقه به شکل یک ترجیع بند پذیرفته شده است. جز این، تسلط خصلت حیله گری، غلبه فسق و شوم بودن در طبیعت زنان، اندیشه ای است که به عنوان مفروضات مسلم در دوره های بسیاری از فقه بسترساز صدور فتاوی مناسب خود بوده اند. اینک کم کم از افق بحث های فقهی به ظاهر ناپدید شده اند، ولی همچنان در حوزه هایی از مسائل زن نقش پیش فرض های پنهان را بازی می کنند. حدس قوی بر آن است که بخش زیادی از این نگرش های منفی به زن آمیخته با فرهنگ و رسوم غیردینی است. تنقیح پیش فرض های انسان شناختی فقه نسبت به زن برای تبیین هویت او کاری بر زمین مانده است، تصفیه درست و منطقی دیدگاه فقهی به هویت زن از عادات و رسوم راه را بر بسیاری از قضاوت های یک جانبه گرایانه خواهد بست. آیا به راستی اگر تساوی زن با مرد در برخورداری از عقل اثبات شود، باز محملی برای احادیث ضعیف ضد زن خواهد ماند؟ و اگر اعتدال سرشت و فطرت زن ثابت شود، باز هم محدودیت سازی افراطی محیط زندگی

زن توجیه پـذیر خواهـد بود؟ راهکار مشـخص این مهم تعمق و ملاک یابی در احکام ویژه زنان و نیز نگاه دقیق به ملاک ها و مبانی تکلیف انسان خواهد بود.

ب) خلاء و کمبودی که طی این پژوهش به طور چشم گیر بـا آن مواجه بودیم عـدم شـفافیت مسؤلیت هـای زن امروز در فقه شیعه به شکل منسجم و نظام مند است. بعد از احکام النساء شیخ مفید این مباحث به صورت مستقل و در این حد از اهتمام که موضع رسـمی و تحلیلی حوزه تلقی شود، مسـکوت مانده است. مسلم در دورانی که این فقیه بزرگ می زیست، مسائل زن در مقیـاس امروز نه حجم داشت و نه مشـکل. نه نهضت فمینیسم به راه افتـاده بـود و نه غـائله و بلواهـایی تحت کنوانسـیون حقوق زنان. جهان امروز با تولید پرسـش های جدید و بحران در باب حقوق و مسـئولیت های زن طلب می کند که تا در نظام درسی حوزه مدخلی به مسائل زن امروز اختصاص داده شود تا پس از شناسایی کارشناسانه سرفصل های مباحث زن و دادن اطلاعات لازم، هر دانش پژوه حوزوی از ابعـاد این بحث در فقه و زوایـای امروز مسأله آگاهی یابـد. به یقین ضـرورت آگاهی جامع و پخته فقه پژوهان به این موضوعات که بخشـی از شـبهه های رایج معاصر را شکل می دهد، از بسیاری مسائل متداول، نه کم تر که بیشـتر است. بخش بزرگی از جوسـازی هـا در بـاب تبعیض دین در حقوق انسـان از نقطه نظر مسائـل زن سازمـان دهی می شود.

ج) تدوین یک موسوعه حدیثی در موضوع زن ضـرورت دیگری است که چشم به راه همت حدیث شناسان است. تدوین این مجموعه می تواند خودبه خود برخی از آشـفتگی ها و تهافت ها را که از رهگذر گزینشـی برخورد کردن با روایات وارد شده است، حل کرده و راه را

برای مطالعه چشم انـداز کلی زن در روایات فراهم کند. در کنار این کار یک موسوعه فقهی درباره زن (با رویکرد فقه شیعه) نیز ضـرورت دیگر است تـا آخرین نگرش هـا و گرایش ها در مقوله زنان را به شـکل طبقه بنـدی شـده در اختیار محققان قرار دهد. در شـرایطی که فمینیسم چندمین دائره المعارف خود را به زبان فارسـی منتشر می کند، جای دائره المعارف فقهی زن در حوزه شـیعه به راستی خالی است. کار حوزه علمیه خواهران در نقد مقالات «دائره المعارف فمینیسم» گامی مهم است، اما مهم تر از آن نشـر دیدگاه منقح خودی به طور مسـتقل در قبال مسأله است تا نگاه اسـلامی به قضیه زن نه در لابه لای دیدگاه های رقیب که به عنوان دیدگاهی مستقل تنقیح و تحلیل لازم را بیابد.

ص:۳۰۱

کتابنامه

فارسی

۱. ابن هشام، سیرت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، ترجمه: رفیع الدین اسحاق همدانی، مقدمه و تصحیح: اصغر مهدوی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۷.

۲. انصاری، مسعود و طاهری، محمدعلی، دانش نامه حقوق خصوصی، محراب فکر، تهران، ۱۳۸۴.

۳. باستانی پاریزی، ابراهیم، جامع المقدمات، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی معارف، ۱۳۷۲.

۴. بولتن مرجع فیمینیسم، سردبیر: مهدی مهریزی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۸.

۵. ترکمان، محمد، مدرس در پنج دوره تقنینیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، چاپ دوازدهم، تهران، ۱۳۸۱.

۷. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، پاییز ۱۳۶۱.

۸. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام (۱) سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چاپ دوم، ۱۳۸۲.

ص:۳۰۳

۹. –، رسائل حجابیه، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۰.

۱۰. جمشیدی، اسد الله و دیگران، جستاری در هستی شناسی زن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، قم، خرداد، ۱۳۸۱.

۱۲. –، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، قم، ۱۳۸۳.

۱۳. حسینی تهرانی، محمدحسین، انوار الملکوت، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۰ ه.

۱۴. –، رساله بدیعه، ترجمه: جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۴ ه.

۱۵. –، ولایت فقیه و حکومت در اسلام، تنظیم و گردآوری: محسن سعیدیان و محمدحسین راجی، انتشارات مؤسسه ترجمه و نشر (دوره علوم معارف اسلام)، ۱۳۶۵.

۱۶. پژوهش های قرآنی، ویژه زن در قرآن (۲)، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ش ۲۷–۲۸.

۱۷. حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، انتشارات نغمه نواندیش، زمستان ۱۳۸۲.

۱۸. روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آبان ۱۳۷۶.

۱۹. –، درس خارج فقه، جلسه ۱۲۴، ۱۳۷۹/۱۲/۷، پایگاه اطلاع رسانی دفتر نشر و حفظ آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای.

۲۰. –، زن؛ ریحانه آفرینش، تهیه و تدوین: دفتر نشر آثار، انتشارات دارالهدی، چ ۱۳۸:۱.

۲۱. خردمندی، سعید، وکالت در حقوق تجارت و تطبیق آن بر فقه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.

۲۲. امام خمینی، سید روح الله موسوی، جایگاه زن در اندیشه امام خمینی، (تبیان، دفتر ۸)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

۲۳. دشتی، محمد، اسناد و مدارک نهج البلاغه، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۸.

۲۴. دکمجیان، هرایر، جنبش های اسلامی در جهان عرب، ترجمه: حمید احمدی، کیهان، تهران، ۱۳۶۶.

۲۵. رشاد، علی اکبر، دانش نامه امام علی (علیه السلام)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.

۲۶. ساکت، محمدحسین، دادرسی در حقوق اسلامی، میزان، تهران، ۱۳۸۲.

۲۷. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، بوستان کتاب، چاپ هفدهم، قم، ۱۳۸۰.

۲۸. سجادی، عبدالقیوم، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.

۲۹. فصل نامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.

۳۰. شریعت پناهی، ابوالفضل قاضی، بایسته های حقوق اساسی، میزان، تهران، زمستان ۱۳۸۲.

۳۱. پیام زن، ش ۶۳.

۳۲. طباطبایی، علامه محمدحسین، المیزان فی تفسیر القران، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفدهم، قم، ۱۳۸۲.

۳۳. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، احتجاج، ترجمه: جعفری، بهراد، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۱.

۳۴. عمید زنجانی، عباسعلی، آیات الاحکام، دفتر مطالعات تحقیقات علوم اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.

۳۵. -، درآمدی بر فقه سیاسی، دفتر مطالعات تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۸۳.

۳۶. -، فقه سیاسی (فقه و سیاست، ویراست ۲)، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۳.

۳۷. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

۳۸. غزالی، امام ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، تصحیح: احمد آرام، گنجینه، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۶.

۳۹. فاضل لنکرانی، آیت الله محمد، سیری کامل در اصول فقه، انتشارات فیضیه، قم، ۱۳۷۸.

۴۰. -، سیری کامل در خارج فقه معاصر: ۳۵ (کتاب القضاء: ۱)، انتشارات فیضیه، ۱۳۸۱.

۴۱. ماهنامه وکالت، ش ۲۱-۲۳، مهرماه ۱۳۸۳.

۴۲. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، سمت، تهران، ۱۳۸۲.

۴۳. قنواتی، جلیل و دیگران، حقوق قراردادها در فقه شیعه امامیه، زیر نظر: مصطفی محقق داماد، سمت، تهران، ۱۳۷۹.

۴۴. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۱.

۴۵. -، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، میزان، چاپ هشتم، ۱۳۸۲.

۴۶. -، کلیات حقوق، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.

۴۷. -، مقدمه علم حقوق، شرکت سهامی انتشار، چاپ سی وهفتم، ۱۳۸۲.

۴۸. -، حقوق مدنی: ۴ (عقود معین)، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.

۴۹. کمالی، مسعود، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه: کمال پولادی، باز، تهران، ۱۳۸۱.

۵۰. کوک، مایکل، امربه معروف و نهی ازمنکر در اندیشه اسلامی، ترجمه، احمد نمایی، بنیاد پژهش های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۴.

۵۱. گیلانی، یوسف، طومار عفت، قیام، قم، ۱۳۷۲.

۵۲. مجله کانون وکلا، سال هفدهم، ش ۹۵.

۵۳. مجله حوزه، ش ۴۱، آذر و دی ۱۳۶۹.

۵۴. محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه (بخش مدنی)، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دهم، تهران، ۱۳۸۲.

۵۵. مدیر شانه چی، کاظم، آیات الاحکام، سمت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰.

۵۶. فصل نامه علمی - تخصصی علوم حدیث، سال سوم، ش ۱، بهار ۱۳۷۷.

۵۷. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۸.

۵۸. -، پرسش ها و پاسخ ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۱.

۵۹. -، حقوق و سیاست در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۶۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ دوم، صدرا، تهران، ۱۳۸۱.

۶۱. پیام زن، سال اول، ش ۶.

۶۲. -، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، حکمت، تهران، ۱۴۰۳ ه.

۶۳. فصل نامه حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۴، تابستان ۱۳۷۶.

۶۴. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹.

۶۵. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه: محمود صلواتی، نشر سرایی، چاپ سوم، تهران.

۶۶. مهدی زاده، حسین، آیین عقل ورزی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.

۶۷. مهرپور، حسین، نظام بین المللی حقوق بشر، اطلاعات، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.

۶۸. مهریزی، مهدی، حقوق زن، دانش نامه امام علی (علیه السلام)، زیر نظر: علی اکبر رشاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.

۶۹. -، شخصیت و حقوق زن در اسلام، انتشارات علمی - فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.

۷۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، چاپ بیست وسوم تهران، ۱۳۸۲.

۷۱. ناجی راد، محمدعلی، موانع مشارکت زنان، کویر، ۱۳۸۲.

۷۲. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق: محمدجواد ورعی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.

۷۳. نجفی اسفاد، مرتضی و فرید محسنی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱.

۷۴. نواده مهلب پسر محمد شادی، مجمل التواریخ والقصص، ویرایش: سیف الدین نجم آبادی/ زیگفرید، ۲۰۰۳ م.

۷۵. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب، انتشارات علمی - فرهنگی، چاپ چهاردهم، تهران، ۱۳۸۰.

عربی

قرآن کریم، ترجمه: محمدمهدی فولادوند.

نهج البلاغه، اعداد: السید الشریف الرضی، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.

۱. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین العرب، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۷ م.

۲. مجله الفکر الجدید، سال دوم، ش ۷، ۱۹۹۳ م.

۳. ابراهیم شوربا، زینب، نحو فهم الاجتهاد، دارالهادی، بیروت، ۲۰۰۴ م.

۴. ابراهیم مصطفی و...، المعجم الوسیط، المکتبه الاسلامیه، استانبول، ۱۹۷۲ م.

۵. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء التراث العربی، ط ۲، ۱۹۶۵ م.

۶. ابن اثیر، عز الدین، تاریخ کامل، ترجمه: سید حسین روحانی، اساطیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴.

۷. ابن الاثیر الجزری، اسد الغابه، دار الفکر، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۸. ابن اخوه، محمد بن محمد القرشی، معالم القربه فی احکام الحسبه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۸ ه.

۹. ابن اطلاع القرطبی، محمد، اقضیه رسول الله (صلی الله علیه و آله)، تحقیق: محمد ضیاء الرحمن الاعظمی، دارالسلام، الریاض، ۲۰۰۳ م.

۱۰. ابن جریر طبری، محمد، المسترشد، تحقیق: احمد المحمودی، موسسه الثقافه الاسلامیه.

۱۱. ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق: جمیل العطار، دار الفکر، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۱۲. -، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الفکر، بیروت، ۲۰۰۲ م.

ص:۳۰۸

۱۳. ابن حزم الاندلسی، علی بن احمد، جمهره انساب العرب، دار الکتب العلمیه، ط ۳، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۱۴. –، المحلی بالاثار، تحقیق: سلیمان البغدادی، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۸ م.

۱۵. ابن حمزه، ابی جعفر محمد، الوسیله الی نیل الفضیله، تحقیق: محمد الحسون، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸ ه.

۱۶. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۴ م.

۱۷. ابن شبه النمیری، عمر، تاریخ المدینه المنوره، دارالفکر، قم. ۱۴۱۰ ه.

۱۸. ابن شعبه الحرانی، ابو محمد الحسن، تحف العقول عن آل الرسول، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ط ۶، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۱۹. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، مطبعه الحیدریه، نجف، ۱۹۵۶ م.

۲۰. ابن طیفور، بلاغات النساء، مکتبه بصیرتی، قم. ص ۳۰-۳۲.

۲۱. ابن عبد البر القرطبی، یوسف، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق: علی محمد معوض.

۲۲. ابن عبد ربه الاندلسی، عقد الفرید، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م.

۲۳. ابن العربی، احکام القرآن، دار الکتاب العربی، بیروت، ۲۰۰۰ م.

۲۴. ابن عساکر، علی بن هبه الله الشافعی، تاریخ دمشق الکبیر، تحقیق: علی عاشور الجنوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۲۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، وضع حواشیه ابراهیم شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۲۶. ابن قتیبه الدینوری، عیون الاخبار، دار الفکر، بیروت، ۱۹۵۵ م.

۲۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، تعلیق: هانی الحاج، المکتبه التوفیقیه، قاهره.

۲۸. ابن ماجه، محمد بن یزید الربعی، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت.

۲۹. ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار الصادر، ط ۸، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۳۰. ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل، البدایه والنهایه، دار احیاء التراث العربی/ مؤسسه التاریخ العربی، ۱۹۹۷ م.

۳۱. ابو ریه، محمود، اضواء علی السنه المحمدیه، مؤسسه اسماعیلیان، ط ۳، قم، ۱۹۹۹ م.

۳۲. ابوفارس، محمد عبدالقادر، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها، دارالفرقان، عمان، ۱۹۸۸ م.

۳۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن احمد الخزاعی النیشابوری، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: جعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، ۱۳۷۸ ش.

۳۴. احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، داره الغربیین، الدمام، ۱۹۹۵ م.

۳۵. الاردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان، مؤسسه النشرالسلامی، ط ۲، قم، ۱۴۱۴ ه.

۳۶. احمد، الامام بن حنبل، المسند، دار الفکر، ط ۲، بیروت، ط ۲:۱۹۹۴ م.

۳۷. الامین، حسن، دائره المعارف الاسلامیه الشیعیه، دار التعارف للمطبوعات، ط ۶، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۳۸. الانصاری، الشیخ المرتضی، المکاسب، اعداد: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الاسلامی، ط ۶، ۱۳۸۰ ش.

۳۹. الایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام، دار الفقه، ۱۳۸۱.

۴۰. البحرانی، الشیخ یوسف، الحدائق الناضره، تحقیق: محمدتقی الایروانی و یوسف البقاعی، دارالاضواء، ط ۳، بیروت، ۱۹۹۳ م.

۴۱. البحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۴۲. البخاری، اسماعیل، الصحیح البخاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۴۳. البلاذری، احمد بن یحی، انساب الاشراف، دار الفکر، ط ۲، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۴۴. بوریس، عمران محمد، موسوعه المحامی العربی، منشورات السلفیوم، اشراف: دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۰ م.

۴۵. البیهقی، ابی بکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۴۶. توفیق ابوالفضل، اسامه، رساله المحاماه، دار لطلیعه الجدیده، دمشق، ۲۰۰۴ م.

۴۷. الثعلبی، الامام احمد، الکشف والبیان، المعروف: بتفسیرالثعلبی، تحقیق: محمد بن عاشور، دار احیاء الثرات العربی، ط ۲، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۴۸. الجحنی، علی، المحاماه وحقوق الانسان، الریاض، ۲۰۰۳ م.

۴۹. الجزیری، عبدالرحمن، کتاب الفقه علی مذاهب الاربعه، دار الفکر، بیروت، ۲۰۰۴ م.

۵۰. جمال الدین العاملی، شیخ حسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ط ۵، قم، ۱۴۱۳ ه.

۵۱. جمعه، احمد خلیل، نساء من عصر التابعات، دار ابن کثیر، ط ۴، دمشق، ۲۰۰۲ م.

۵۲. جودت الیوسف، المسلم محمد، المحاماه فی ضوء الشریعه الاسلامیه و القوانین العربیه، موسسه الریان، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۵۳. الجوهری، اسماعیل، الصحصاح اللغه، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، امیری، ۱۳۶۸ ش.

۵۴. الجیوسی، سلمی الخضراء، حقوق الانسان فی الفکر العربی، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۵۵. الحاکم النیشابوری، المستدرک، تحقیق: یوسف المرعشی، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ه.

۵۶. حائری الطهرانی، میر سید علی، تفسیر مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۷.

۵۷. الحر العاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، بیروت، ۱۹۹۳ م.

۵۸. السیستانی، آیت الله السید علی الحسینی، منهاج الصالحین، مکتبه آیه العظمی السیستانی، قم، ۱۴۱۶ ه.

۵۹. الحسینی الحائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، مجمع الفکر الاسلامی، ط ۲، قم، ۱۴۲۳ ه.

۶۰. –، فقه العقود، مجمع الفکر الاسلامی، ط ۲، قم، ۱۴۲۴ ه.

۶۱. الحسینی الخطیب، عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، دار الاضواء، ط ۳، بیروت، ۱۹۸۵ م.

۶۲. الحسینی العاملی، محمد جواد، مفتاح الکرامه، اشرف علی التحقیق: علی اصغر مروارید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۸ م.

۶۳. الحسینی المرعشی، اسماعیل، اجماعیات فقه الشیعه، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی. ط ۲، قم، ۱۹۹۱ م.

۶۴. الحسینی، محمد، الاجتهاد و الحیاه، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ط ۲، ۱۹۹۷ م.

۶۵. الحسینی الطهرانی، محمد حسین، رساله بدیعه، دار المحجه البیضاء، بیروت، ۱۹۹۳ م.

۶۶. الحسینی الشیرازی، السید محمد، الفقه، دار العلوم، ط ۲، بیروت، ط ۲:۱۹۹۸ م.

۶۷. الحکیم، السید محمد باقر، القصص القرآنی، المرکز العالمی للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷.

۶۸. الحکیم، العلامه السید محمد تقی، اصول العامه للفقه المقارن، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، ط ۲، ۱۹۷۹ م.

۶۹. الخالدی، صلاح عبد الفتاح، مع القصص السابقین فی القرآن، دار القلم، ط ۲، دمشق، ۱۹۹۶ م.

۷۰. الخمینی، الامام السید روح الله الموسوی، المکاسب المحرمه، مؤسسه تنظیم و نشر الاثار الامام الخمینی، ۱۳۷۴.

۷۱. -، تحریر الوسیله، تحقیق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، قم، ۱۳۷۹.

۷۲. -، کتاب البیع، تحقیق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ۱۳۷۹.

۷۳. الخوانساری، السید احمد، جامع المدارک، مکتبه الصدوق، ط ۲، ۱۳۶۴ ش.

۷۴. الخویی، السید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، نشرالثقافه الاسلامیه، ط ۵، تهران، ۱۹۹۲ م.

۷۵. -، مصباح الفقاهه، تقریر: محمدعلی التوحیدی، مکتبه الداوری، قم، ۱۳۷۷.

۷۶. -، مصباح الاصول، تقریر: السید سرور الواعظ الحسینی البهسودی، مکتبه الداوری، ط ۶، قم، ۱۴۲۰ ه.

ص:۳۱۲

۷۷. -، منهاج الصالحين، مدينه العلم، ط ۲۸، قم، ۱۴۱۰ ه.

۷۸. -، اجود التقريرات، تقرير: محمدحسين الغروى النائينى، تحقيق و نشر: مؤسسه صاحب الامر (عج) قم، ۱۴۱۹ ه.

۷۹. -، مبانى تكمله المنهاج، موسوعه الامام الخويى، ج ۴۱، القضاء والشهادات، مؤسسه احياء آثار الامام الخويى، قم، ۱۴۱۷ ه.

۸۰. الراغب الاصفهانى، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار القلم، دمشق، ۱۳۶۸.

۸۱. -، الذريعه الى مكارم الشريعه، مطبعه الحيدريه، النجف الاشرف، ۱۹۶۷ م.

۸۲. رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفه، بيروت، ۱۹۷۳ م.

۸۳. رمضان البوطى، محمّد سعيد، فقه السيره، دارالفكر، ط ۲، بيروت، ۱۹۶۸ م.

۸۴. الريشهرى، محمد، موسوعه الامام على بن ابى طالب (عليه السلام)، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، دار الحديث، قم، ۱۴۲۱ ه.

۸۵. -، ميزان الحكمه، موسسه دار الحديث الثقافيه، قم، ۱۴۲۲ ه..

۸۶. الزبيدى، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: على شيرى، دار الفكر، ط ۲، بيروت، ۲۰۰۳ م.

۸۷. الزحيلى، وهبه، الفقه الاسلامى و ادلته، دار الفكر، ط ۴، بيروت، ۱۹۹۷ م.

۸۸. الزركلى، خيرالدين، الاعلام، دار العلم للملايين، ط ۱۴، بيروت، ۱۹۹۹ م.

۸۹. السباعى، مصطفى، المرأه بين الفقه و القانون، دارالوراق، ط ۷، بيروت، ۱۹۹۹ م.

۹۰. السبط ابن الجوزى، تذكره الخواص، المطبعه العلميه فى النجف، ط ۲، ۱۳۶۹ ه.

۹۱. السرخسى، شمس الدين، المبسوط، تحقيق: جمع من الافاضل، دارالمعرفه، بيروت، ۱۴۰۶ ه.

۹۲. سعدى ابوحبيب، القاموس الفقهى، دار الفكر، ط ۲، دمشق، ۱۹۸۸ م.

۹۳. سعيد الخورى، اقرب الموارد، دار الاسوه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۹۴. السمهودى، نورالدين على بن احمد، وفاء الوفاء، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۸۱ م.

۹۵. السنهوری، عبد الرزاق احمد، الوسیط (العقود الوارده علی العمل)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۹۶. الشافعی، الامام محمد بن ادریس، کتاب الام، دار الفکر، ط ۲، بیروت، ۱۹۸۳ م.

۹۷. شاهین، اسماعیل عبد النبی، مسئولیه الوکیل فی الفقه الاسلامی، جامعه الکویت، کویت، ۱۹۹۹ م.

۹۸. الشبر، السید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، مؤسسه دار الهجره، قم، ۱۴۱۷ ه.

۹۹. شریف القرشی، باقر، حیاه المحرر الاعظم الرسول الاکرم محمد (صلی الله علیه و آله)، مهر امیرالمؤمنین (علیه السلام)، قم، ۲۰۰۴ ه

۱۰۰. شمس الدین، محمد مهدی، الاجتهاد و التقلید، المؤسسه الدولیه للدارسات و النشر بیروت، ۱۹۹۸ م.

۱۰۱. -، فی الاجتماع السیاسی، مؤسسه الدولیه للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۹۲ م.

۱۰۲. -، مسائل حرجه فی فقه المرأه: الستر والنظر. مؤسسه المنار، قم، ۱۹۹۵ م.

۱۰۳. -، اهلیه المرأه لتولی السلطه، مؤسسه المنار، قم، ۱۹۹۵ م.

۱۰۴. -، حقوق الزوجیه، المؤسسه الدولیه للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۱۰۵. الشهید الاول، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، نشر و تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ه.

۱۰۶. الشهید الثانی، زین الدین، مسالک الافهام، تحقیق و نشر: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ط ۲، قم، ۱۴۲۴ ه.

۱۰۷. -، تمهید القواعد، مکتب الاعلام الاسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۷۴.

۱۰۸. -، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، تحقیق: باشراف السید محمد کلانتر، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۰ ه.

۱۰۹. الصدر، السید محمد باقر، المجموعه الکامله لمؤلفات السید محمد باقر الصدر (فدک)، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۰ م.

۱۱۰. -، المدرسه القرآنیه، السنن التاریخیه فی القرآن.

۱۱۱. -، بحوث اسلامیه، دارالکتاب الا سلامی، ۲۰۰۴ م.

۱۱۲. -، دروس فی علم الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه، ط ۳، ۱۴۱۵ ه.

۱۱۳. -، الاسلام یقود الحیاه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.

۱۱۴. الصدر، محمد، ماوراء الفقه. کتاب القضاء، دار الاضواء، بیروت، ۱۹۹۷ م.

۱۱۵. الصدوق، الشیخ ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، من لایحضره الفقیه، موسوعه الکتب الاربعه فی احادیث النبی و العتره، تصحیح: محمد جعفر شمس الدین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۱ م.

۱۱۶. صنقور، شیخ محمد، المعجم الاصولی، مؤلف، قم، ۱۴۲۱ ه.

۱۱۷. الطباطبائی، السید علی، ریاض المسائل، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۲۲ ه.

۱۱۸. الطبرسی، امین الاسلام الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: لجنه من العلماء المحققین الاخصائیین، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۵ م.

۱۱۹. الطریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، اعداد: محمود عادل، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ط ۲، تهران، ۱۳۶۷ ش.

۱۲۰. الطوسی، الشیخ الطائفه ابی جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، تحقیق: سید علی خراسانی و...، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ه.

۱۲۱. -، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق: محمد تقی الکشفی، مکتبه المرتضویه، لاحیاء آثار الجعفریه، طهران، ۱۳۷۸ ه..

۱۲۲. الظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی، دار النفائس، ط ۳، بیروت، ۱۹۸۷ م.

۱۲۳. العاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، دار الهادی، ط ۴، بیروت، ۱۴۱۵ ه..

۱۲۴. عبد الله، محمد عبدالله، ولایه الحسبه فی الاسلام، مکتبه الزهراء، القاهره، ۱۹۹۶ م.

۱۲۵. العلامه الحلی، جمال الدین الحسن، قواعد الاحکام، تحقیق: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۴۱۸ ه.

۱۲۶. -، تذکره الفقهاء، مکتبه الرضویه لاحیاء الاثار الجعفریه، طهران.

۱۲۷. -، مختلف الشیعه، تحقیق: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامی، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ه.

۱۲۸. العلامه المجلسی، الشیخ محمد باقر، بحار الانوار، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۱۲۹. الغروی الاصفهانی، محمد حسین، حاشیه کتاب المکاسب، دار الزخائر، ط ۲، قم، ۱۴۰۸ ه.

۱۳۰. الغروی، محمد و مازح، یاسر، الفقه علی مذاهب الاربعه (عبدالرحمن الجزیری) و مذهب اهل البیت (علیهم السلام)، دار الثقلین، بیروت، ۱۹۹۸ م.

۱۳۱. الغروی، محمد، المرأه فی الشریعه الاسلامیه، دارالرسول الاکرم (صلی الله علیه و آله) / دار التعارف، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۱۳۲. الغزالی، امام ابی حامد محمد، احیاء علوم الدین، دار الجیل، بیروت.

۱۳۳. الفاضل الهندی، محمد بن الحسن، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الاسلامی، ط ۲، قم، ۱۴۲۲ ه.

۱۳۴. فاضل مقداد، الشیخ جمال الدین السیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۴۴۳.

۱۳۵. فایز الکندری، عقد المحاماه فی القانون الکویتی و القانون المقارن، جامعه الکویت، کویت، ۱۹۹۹ م.

۱۳۶. الفخر الرازی، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، ط ۳، بیروت.

۱۳۷. الفراهیدی، الخلیل، کتاب العین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱ م.

۱۳۸. فرح موسی، الدین و الدوله و الامه عند الامام مهدی شمس الدین، دار الهادی، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۱۳۹. فضل الله، علامه محمد حسین، من وحی القرآن، دار الملاک، ط ۲، بیروت، ۱۹۹۸ م.

۱۴۰. -، الندوه، سلسله ندوات الحوار الاسبوعیه بدمشق، اعداد: عادل القاضی، دارالملاک، ط ۲، بیروت، ۲۰۰۰ م.

۱۴۱. -، دنیاء المرأه، دار الملاک، ط ۵، بیروت، ۲۰۰۰ م.

۱۴۲. الفیض کاشانی، المحسن، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح، علی اکبر غفاری.

۱۴۳. قطب، السید محمد، قصص الانبیاء فی ظلال القرآن، اعداد و تحقیق و تقدیم: الشیخ ابومحمد الجیالی، دارالسیوف، لبنان، ۱۹۹۹ م.

۱۴۴. القاضی المغربی، نعمان، دعایم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، دارالمعارف، القاهره، ۱۹۱۱ م.

۱۴۵. القرضاوی، الیوسف، من فقه الدوله فی الاسلام، دار الشروق، ط ۲، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۱۴۶. قلعه جی، محمد رواس، الموسوعه الفقهیه المیسره، دار النفائس، بیروت، ۲۰۰۰ م.

۱۴۷. -، قرائه سیاسیه للسیره النبویه، دار النفائس، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۱۴۸. القلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی فی صناعه الانشاء، شرحه و علق علیه: محمد حسین شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۷ م.

۱۴۹. القمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم، ط ۳، ۱۴۰۴ ه.

۱۵۰. کاشف الغطاء، الشیخ جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

۱۵۱. کاشف الغطاء، محمد حسین، تحریر المجله، مکتبه النجاح، تهران.

۱۵۲. الکاظمی، الفاضل الجواد، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، تصحیح و تحقیق: محمد الباقر البهبودی، المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۵.

۱۵۳. الکتانی، محمد عبدالحی، نظام الحکومه النبویه، المسمی بالتراتیب الاداریه، دارالارقم بن ابی ارقم، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۱۵۴. الکلینی، الشیخ محمد بن یعقوب، اصول الکافی، موسوعه الکتب الاربعه فی احادیث النبی و العتره، تحقیق: محمد جعفر شمس الدین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۰ م.

۱۵۵. الگلپایگانی، محمد رضا الموسوی، مجمع المسائل، شرکت شمس المشرق، بیروت، ۱۹۹۲ م.

۱۵۶. -، کتاب القضاء، تقریر: حسینی میلانی، مطبعه الحیدریه، قم، ۱۴۰۱ ه..

۱۵۷. محمدتقی المجلسی، روضه المتقین، تصحیح و تعلیق: سیدحسین موسوی و شیخ علی پناه اشتهاردی، محرم ۱۳۹۱ ه.

۱۵۸. المحقق الحلی، نجم الدین جعفر بن الحسن الهذلی، شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام، شرحه و علق علیه: السید عبد الزهراء الحسینی الخطیب، دار الزهراء، ط ۲، بیروت، ۱۹۹۱ م.

۱۵۹. -، معارج الاصول، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۳ ه..

۱۶۰. المحقق الثانی، جامع المقاصد، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۱۰ ه.

۱۶۱. السیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن، تفسیر الجلالین، مؤسسه الرساله، بیروت، ۲۰۰۴ م.

۱۶۲. محمد انور، حافظ، ولایه المرأه فی الفقه الاسلامی، دار بلنسیه للنشر والتوزیع، المملکه العربیه السعودیه، ۱۴۲۰ ه.

۱۶۳. محمد محمود، جمال الدین، المرأه المسلمه فی عصر العولمه، دار الکتاب المصری، القاهره، ۲۰۰۱ م.

۱۶۴. محمود سلمان، مشهور حسن، المحاماه، تاریخها فی النظم و موقف الشریعه الاسلامیه، دارالفیجا، عمان، الاردن، ۱۹۸۷ م.

۱۶۵. مسلم، الصحیح المسلم، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۰ م.

۱۶۶. مشکینی، میرزاعلی، اصطلاحات الاصول، الهادی، ط ۴، ۱۳۶۷.

۱۶۷. -، مصطلحات الفقه، دفتر نشر الهادی، ۱۳۸۱.

۱۶۸. المشهدی، المیرزا محمد، تفسیر کنزالدقایق و بحر الغرایب، مؤسسه انشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسیین، قم، ۱۴۰۷ ه.

۱۶۹. المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القران الکریم، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، تهران، ۱۳۷۱.

۱۷۰. المظفر، العلامه محمد رضا، اصول الفقه، بوستان کتاب، ط ۲، قم، ۱۳۸۲.

۱۷۱. مجله رساله الاسلام، سال چهارم، ش ۴، ج ۳، ط ۲، مجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیه - بنیاد پژوهش های قدس رضوی.

۱۷۲. مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، دارالکتاب الاسلامی، ط ۲، قم، ۲۰۰۴ م.

۱۷۳. -، فی ظلال نهج البلاغه، دارالکتب الاسلامیه، ۲۰۰۵ م.

۱۷۴. -، فقه الامام الصادق (علیه السلام)، دار الجواد، ط ۴، بیروت، ۱۹۸۲ م.

۱۷۵. -، الفقه علی مذاهب الخمسه، تحقیق: سامی الغریری، مؤسسه دار الکتاب الاسلامی، قم، ۲۰۰۲ م.

۱۷۶. المفید، الشیخ ابی عبدالله محمد بن محمد النعمان العکری البغدادی، سلسله مؤلفات الشیخ المفید (۹) احکام النساء، دار المفید، ط ۲، ۱۹۹۳ م.

۱۷۷. سلسله مؤلفات الشیخ المفید، (۱۱) الارشاد، دارالمفید.

۱۷۸. -، الجمل، مکتب الاعلام الاسلامی، ط ۲، قم، ۱۳۷۴ ش.

۱۷۹. مناع، هیثم، الامعان فی حقوق الانسان، الاهالی للطباعه والنشر، دمشق، ۲۰۰۳ م.

۱۸۰. الموسوی الاردبیلی، فقه القضاء، موسسه النشر لجامعه المفید، ط ۲، قم، ۱۴۲۳ ه.

۱۸۱. الموسوی الخوانساری، السید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، دفتر آیه الله السید السبزواری، ط ۴، قم، ۱۴۱۶ ه.

۱۸۲. میرزای قمی، ابوالقاسم محمد حسن، جامع الشتات، شرکه الرضوان، تهران، ۱۲۷۷ ه..

۱۸۳. الموسوی، محسن باقر، الشوری و الدیمقراطیه، دار الهادی، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۱۸۴. النجفی، الشیخ محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق: علی الاخوندی، دار احیاء التراث العربی، ط ۷، بیروت، ۱۹۹۵ م.

۱۸۵. النراقی، احمد، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، مشهد المقدسه، ۱۴۱۹ ه.

۱۸۶. النراقی، محمد مهدی، جامع السعادت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ط ۷، بیروت، ۲۰۰۲ م.

۱۸۷. النووی، محی الدین، المجموع فی شرح المهذب، دار الفکر، بیروت.

۱۸۸. الهیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۴ م.

۱۸۹. الواحدی النیشابوری، علی، اسباب النزول، مؤسسه الحلبی، القاهره، ۱۹۶۸ م.

۱۹۰. یاقوت الحموی، معجم البلدان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۶ م.

ص:۳۱۹

۱۹۱. الیزدی الطباطبایی، السید محمد کاظم، العروه الوثقی، اسماعیلیان، ط ۵، قم، ۱۴۲۴ ه..

۱۹۲. –، تکمله العروه الوثقی، تصحیح: محمد حسین طباطبایی، مطبعه الحیدری، تهران، ۱۳۷۸ ه.

۱۹۳. –، حاشیه المکاسب، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۸ ه.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹